Central BAPTIST THEOLOGICAL SEMINARY

KANSAS CITY, KANSAS

Kommentar

zum

Alten Testament

unter Mitwirkung von

Prof. D. **A. Alt**-Leipzig, Prof. D. **Fr. Baumgärtel**-Greifswald, Prof. D. Dr. **Böhl**-Leyden, Prof. D. Dr. **W. Caspari**-Kiel, Prof. D. **J. Hänel**-Münster, Prof. D. **J. Hempel**-Göttingen, Prof. D. **J. Herrmann**-Münster, Priv.-Doz. Lic. **H. Hertzberg**-Berlin, Geh.-Rat Prof. D. Dr. **R. Kittel**-Leipzig, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr. **E. König**-Bonn, Prof. D. Dr. **O. Procksch**-Erlangen, Geh. Kons.-Rat Prof. D. Dr. **J. W. Rothstein**-Münster (†), Prof. Dr. **W. Rudolph**-Tübingen, Priv.-Doz. Lic. **Ed. Sachsse**-Münster, Prof. D. **P. Volz**-Tübingen

herausgegeben von

Geh. Kons.-Rat D. Dr. Ernst Sellin

o. Professor der Theologie in Berlin

Band XIII:

Die Psalmen

übersetzt und erklärt

von

D. Rudolf Kittel

5. u. 6. Auflage

1929

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl

Leipzig

Die Psalmen

übersetzt und erklärt

von

D. Rudolf Kittel
Professor der Theologie in Leipzig

Fünfte und sechste Auflage

Mit einem Nachwort

1929
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung D. Werner Scholl
Leipzig

LIBRARY
CENTRAL BAPTIST SEMINARY

Copyright 1929
by
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Leipzig.

Alle Rechte vorbehalten.

K62
675 ed

Aus dem Vorwort zur 1. und 2. Auflage.

. . . Ich bin in manchen Punkten andere Wege gegangen, als man sie zumeist in unseren Kommentaren gewohnt ist. Mein Absehen war nicht, eine besonders gelehrte, sondern eine für die Leser, besonders die Studenten und Geistlichen unter ihnen, verständliche und zugleich lesbare Erklärung zu schreiben. Das gelehrte Material, soweit ich es heranzog, und alles auf den Text Bezügliche ist daher fast durchweg — wie schon in meinem Kommentar zur Chronik — in die Anmerkungen zur Übersetzung verwiesen und auf das Notwendige beschränkt. Über einzelne wichtige Punkte ist — wie ich es schon in meinem Kommentar zu den Königsbüchern gehalten habe — in zusammenfassenden Erörterungen unter eigener Überschrift gehandelt. So hoffte ich einerseits die eigentliche Erklärung nach Möglichkeit so zu gestalten, daß sie fortlaufend und im Zusammenhang gelesen werden kann und andererseits das Sachliche, besonders das religionsgeschichtlich und theologisch Bedeutsame doch ausreichend zum Worte kommen zu lassen. Indem in unseren Kommentaren zumeist eine sachliche Einzelbemerkung durch eine sprachliche Notiz und etliche text- oder literarkritische Erörterungen abgelöst und danach einige historische oder theologische Bemerkungen eingestreut zu werden pflegen, geht sowohl die Möglichkeit, ein Schriftwerk des Altertums im Zusammenhang zu genießen als auch beim Leser die Lust, den Ausführungen des Exegeten fortlaufend zu folgen, verloren. Nicht ohne Grund ist so die Exegese seit Jahrzehnten in den Geruch der Langeweile gekommen. . . . Ich habe mich bestrebt, die Übersetzung unserer heutigen Erkenntnis vom hebräischen Metrum gemäß zu gestalten, soweit die Nachahmung eines fremden Metrums in unserer Sprache möglich ist. Da dies Werk in erster Linie den an der Hand des Grundtextes Lernenden dienen will, so waren freilich der freien Bewegung gewisse Grenzen gezogen: das Streben nach Wörtlichkeit ist hier in viel höherem Maße Pflicht als bei einer Übersetzung für Laien oder überhaupt für weitere Kreise. Ich habe mit vollem Bewußtsein mit jenem Bestreben das andre verbunden, wo es mir irgend aus sprachlichen Gründen möglich schien, Luther zum Worte kommen zu lassen.

Ende Januar 1914.

44138

Vorwort zur 3. und 4. Auflage.

Keines meiner Bücher hat mir soviel Dank aus den Kreisen der Leser, vor allen der Studierenden und Geistlichen, eingetragen als die nun seit Monaten vergriffene Erklärung der Psalmen. Das war mir der erfreuliche Beweis dafür, daß die Grundsätze, nach denen ich verfahren war, Vielen wertvoll schienen und das Buch selbst so, wie ich es gab, Vielen einen Dienst für Studium und Amt bedeutete. Auch diejenigen meiner Leser, die gerne dies oder jenes anders gesehen hätten, werden daher verstehen, daß ich mich nicht entschließen konnte, an Anlage und Grundauffassung Wesentliches zu ändern. Vor allem habe ich auch jetzt auf die Herausarbeitung des hinter den Gedichten stehenden Lebens der Zeit und der Persönlichkeit, insbesondere des religiös Bleibenden im Psalter Nachdruck gelegt.

Selbstverständlich aber sind für die neue Auflage Übersetzung und Erklärung unter Heranziehung der inzwischen erschienenen Literatur textkritisch, sprachlich und sachlich gründlich durchgearbeitet. Ps 1—39 sind in vollkommen neuer, Ps 40—150 in vielfach berichtigter und metrisch strengerer Übersetzung geboten. Doch habe ich im ersten Abschnitt den Zwang des Metrums in steigendem Maße als störend empfunden (vgl. die Bem. unt. S. XXXXV). Das Verständnis meiner metrischen Aufteilung suchte ich durch die jetzt beigegebenen Randziffern zu erleichtern.

Ich würde mich freuen, wenn das Werk in der neuen Bearbeitung ebenso warme Freunde fände wie bisher, mehr noch, wenn es auch in ihr einigen Nutzen schüfe. — Bei der Korrektur haben mir freundliche Hilfe geleistet die HH. stud. Förster und Jepsen.

Mitte September 1921.

Wichtigere Abkürzungen.

Die Sigla 𝔊, 𝔗, 𝔖, 𝔙, Hie(r) usw. sind dieselben wie in BH; die genaueren Titel der hier angegebenen Werke sind aus § 9 zu ersehen.

Add	= Additamenta zu BH.
AJSL	= Amer. Journ. of Sem. Lang.
ARW	= Archiv für Religionswissenschaft.
Bae.	= Baethgen, Komment.[3] 1904.
BH[2]	= Bibl. Hebr. ed Kittel edit. altera 1909.
BH[3a]	= Dass. edit. alt. iter. recogn. 1913.
Bu	= Budde, Die schönsten Psalmen (dazu ZAW 1915).
BWA	= Beiträge zur Wissenschaft v. AT.
Del.	= Delitzsch, Komment.[5] 1894
Du.	= Duhm, Komment.
Ehrl.	= Ehrlich, Kommentar (auch Randglossen zur hebr. Bib. VI, 1 ff.).
Erm., Denkst.	= Erman, Denksteine usw. (vgl. S. XXVII).
Ew.	= Ewald.
GB	= Gesenius-Buhl, hebr. Lexik.[10] 1915.
GK	= Gesenius-Kautzsch, hebr. Gram.[28] 1909.
Gunk.	= Gunkel, Ausgew. Psalm.[4] 1917.
GVI	= Geschichte des Volkes Israel.
HBA	= Handwörterb. d. Bibl. Altert[2].
Hupf.	= Hupfeld-Nowack[3], Komment. 1888.
K, K^{e}t.	= K^{e}tib.
Kau.	= Kautzsch, Die heil. Schrift[3].
Kö(n.)	= König, Hebr. Lexikon.
Lag. Ps	= Psalter. juxta Hebr. Hieronymi ed. Lagarde S. 164 f.
Lö	= Löhr, Psalmenstudien (= BWA, NF 3) 1921.
MGWJ	= Monatsschrift für Gesch. u. Wiss. d. Judentums.
Mü(ll.)	= Gottlieb Müller, Studien zum Text der Ps. 1910.
MVAG	= Mitteil. d. Vorderasiat. Gesellsch.
Olsh.	= Olshausen.
PRE	= Protest. Real-Enzyklop.
Q	= Q^{e}rē.
Stä	= Stärk, Lyrik (in Schr. d. AT).
TuB	= Altorient. Texte und Bilder zum AT. Herausgegeben von Greßmann
Wellh. Sk.	= Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten VI.
WZKM	= Wiener Zeitschr. f. Kunde des Morgenlandes.
ZAW	= Zeitschr. f. Alttest. Wiss.
ZDMG	= Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.
Zimm. I. II	= Zimmern, Bab. Hymnen und Gebete 1. Auswahl (= I) und 2. Auswahl (= II) [= Alt. Orient VII, 3 und XIII, 1].

Inhaltsverzeichnis.

Seite

Vorwort V
Wichtigere Abkürzungen VIII

Einleitung.

§ 1. Stellung im Kanon. Namen und Einteilung XIII
1. Stellung im Kanon.
2. *Tehillim; mizmōr.*
3. Zählung in 𝔐 und 𝔊.
4. Die 5 Bücher und die Schlußformeln.

§ 2. Der Psalter in der jüdischen Gemeinde XV
1. Direkte Zeugnisse.
2. Indirekte Zeugnisse.

§ 3. Der Psalter als Sammlung XVII
1. Zeugnis der Überschriften.
2. Weitere Beobachtungen: Ps 72, 20; Doppellieder.
3. Die Gottesnamen.
4. Die Bücher III, IV und V.
5. Ergebnis.
6. Die Zeit der Entstehung der Sammlungen.

§ 4. Die Psalmen als Gedichte. A. Überschau: Babel. Ägypten. Kanaan. Israel. XXII
1. Das religiöse Lied in Babylonien: Hymnus. Bittgebet. Festgesang. Danklied und Klagelied. Öffentliche und private Lieder. Formulare und Litaneien. Gott selbst redend. Lehrgedicht.
2. Das religiöse Lied in Ägypten: Götterhymnus. Dankgebet. Lehrgedicht.
3. Das religiöse Lied in Kanaan.
4. Das religiöse Lied in Israel. — Richtlinien: Alter. Ähnlichkeit. Verhältnis zum Kultus. Was folgt aus den Berührungen?

§ 5. Die Psalmen als Gedichte. B. Alter. Gottesdienst. Arten. Dichter XXX
1. Das hohe Alter der Dichtungsart und das Zeugnis des AT.
2. Verhältnis zum Gottesdienst. — Alte Kultusbräuche in Israel und ihre Anwendung auf den Psalter.
3. Klassifikation. — Hymnus der Gemeinde und des Einzelnen. Dank- und Bittlied. Subjekt der Psalmen. Lehrgedicht. Geistliches Lied.
4. Die Entstehung. — Überschriften. David. Vorexilische Dichtung. Nachexilische und makkabäisch-hasmonäische Zeit.

§ 6. Die dichterische Form der Psalmen. XXXXII
1. Parallelismus der Glieder.
2. Der Rhythmus im engeren Sinn.

Seite

3. Mischmetren?
4. Weitere Kunstformen.

§ 7. Der Text der Psalmen XLIX
1. Die Aufgabe.
2. Die Hilfsmittel.
3. Die Beschaffenheit der alten Übersetzungen.

§ 8. Einige liturgische Ausdrücke LIV

§ 9. Die Literatur LVI

Erklärung der Psalmen.

1 Die zwei Wege 1
2 Das Toben der Heiden 7
3 Morgenlied 12
4 Ein Abend im Frieden Gottes 14
5 Bitte um Leitung und Bestrafung der Gottlosen 16
6 Bußpsalm in großer Not 19
7 Schutz dem Bedrängten! 22
8 Ein Hymnus; vom Himmel und vom Menschen 24
9 Danklied für den Untergang der Feinde 29
10 Hilferuf der Frommen 33
11 Gegen den Kleinmut 36
12 Klage der Frommen 38
13 Zuversicht in Nöten 39
14 Die Toren 40
15 Wer Jahwes Gast sein darf? 42
16 Gott das höchste Gut 48
17 Der Gottlosen Anschläge und das Schauen Gottes 53
18 Dankpsalm eines Königs 59
19A Das Loblied der Himmel 67
19B Lob des Gesetzes 71
20 Für den König. Vor der Schlacht 75
21 Für den König. Nach der Schlacht 78
22 Von Gott verlassen 80
23 Der Herr mein Hirt und mein Wirt 90
24 Macht hoch das Tor, die Türen weit 93
25 Vergebung und Erhaltung! 98
26 Bedenke meine Unschuld 99
27A „Ist Gott für mich so trete . . .“ 103
27B Jahwe der Verstoßenen Hort 106
28 Gegen Feinde 108
29 Jahwes Donnerstimme 109
30 Rettung aus Todesnot 113
31 Gebetsliturgie 117
32 Segen des Sündenbekenntnisses 119
33 Nationales Danklied 123
34 Jahwe schützt die Seinen 127
35 Hilfe den Stillen im Lande! 129
36 Die Seligkeit des Gnadenstandes 131
37 Der Gottlosen Glück nur Schein 134
38 Bußlied eines Kranken 138
39 Stillehalten in schwerer Anfechtung 141

Seite

40 Dank und Bitte; das rechte Opfer 144
41 Genesung und Rache! 147
42/43 Heimweh nach Gott 149
44 Klagelied der Makkabäer 154
45 Zu des Königs Hochzeit 156
46 Ein feste Burg ist unser Gott 164
47 Jahwes Thronbesteigung 170
48 Zur Prozession der fremden Festpilger 176
49 Des Armen Trost 179
50 Der rechte Gottesdienst 182
51 Gott sei mir Sünder gnädig! 187
52 Eines Gewalttätigen Sturz 194
53 Die Toren 196
54 Wider grimmige Feinde 197
55 Gottlose Feinde und ein treuloser Freund 198
56 Bitte um Hilfe in schwerer Anfechtung 200
57 Dasselbe Thema 201
58 Rache frevelhaften Richtern! 203
59 Frecher Räuber 203
60 Klage, Zuversicht und Bitte nach einer Niederlage 207
61 Ein Verbannter 209
62 Stille zu Gott! 211
63 Geistliches Minnelied 213
64 Strafgericht über die Verfolgung der Frommen 216
65 Für ein Dankfest 220
66 Zum Dankopfer 223
67 Erntedanklied 225
68 Preis dem Sieger auf Zion 226
69 Klage in schwerer Drangsal 233
70 Bitte um Hilfe vor Widersachern 236
71 Im Alter verlaß mich nicht! 236
72 Huldigung an den neuen Herrscher 238
73 Das große „Dennoch!“ 241
74 Klage über die Verwüstung des Heiligtums 249
75 Der Weltrichter mit dem Giftbecher 252
76 Entscheidungsschlacht. Weltgericht. Fall der Despoten 254
77 Vergangenheit und Gegenwart 257
78 Heisame Lehren der Geschichte 259
79 Klage und Anklage gegen die Heiden 266
80 Klage um Joseph und Juda 268
81 Festlied eines profetischen Sängers 271
82 Gericht über die „Götter“ 275
83 Makkabäisches Klagelied 277
84 Pilgerlied 278
85 Trost im Leide 281
86 Klage eines Bedrängten 283
87 Zur Wallfahrt der Proselyten 288
88 Notschrei eines Aussätzigen 290
89 Klage um die Gnaden Davids 293
90 Unsre Zuflucht in der Kürze der Tage 298
91 In des Höchsten Hut 301

Seite
92 Preis des gerechten Gottes 306
93 Preis dem Weltenkönig! 308
94 Triumf von Recht und Gnade 310
95 Prozessionshymnus mit Bußrede 312
96 Das künftige Heil in der Endzeit 315
97 Der König der Zukunft ein König der Wahrheit und Gerechtigkeit 317
98 Das künftige Heil in der Endzeit 320
99 Preis dem Sieger und dem Heiligen! 321
100 Hymnus beim Einzug in den Tempel 324
101 Regentenspiegel 325
102 Klage und Hoffnung 326
103 Lobe den Herrn meine Seele! 329
104 Das Lied von der Schöpfung 335
105 Dankbarer Rückblick 342
106 Liturgisches Bußgebet 345
107 Danklied der Erlösten 349
108 = 57, 8—12; 60, 7—14 352
109 Fluch den gottlosen Feinden! 352
110 Der Priesterkönig 355
111 Preis der Taten Jahwes 359
112 Segen der Gottesfurcht 361
113 Liturgischer Hymnus 361
114 Die Wunder des Auszugs 362
115 Liturgischer Wechselgesang 364
116 Danklied zum Heilsbecher 366
117 Kurzer Hymnus der Völker 369
118 Dankliturgie beim Weihefest 369
119 Vom Segen des Gesetzes 376
120 Hilfe vor Böswilligen! 388
121 „Ich hebe meine Augen auf“ 390
122 Pilgerfreude und Pilgerwunsch 391
123 Gläubiger Aufblick 393
124 Der Dank der Gemeinde 393
125 Israels Schutz 394
126 Tränensaat und Freudenernte 395
127A Von Gottes Segen 397
127B Söhne eine Gottesgabe 397
128 Haussegen 398
129 Bedrängt von Jugend auf 399
130 „Aus tiefer Not“ 401
131 Wunschlose Ergebung 403
132 Horn und Leuchte Davids 403
133 Segen brüderlicher Gemeinschaft 406
134 Zur Nachtfeier 408
135 Liturgischer Wechselgesang 408
136 Danket dem Herrn! 412
137 „An den Wassern zu Babel“ 413
138 Dank für Errettung 416
139 Das geheimnisvolle Wunder der Gottheit 417
140 Schutz vor Widersachern! 422
141 Schutz vor Verfolgern! 424

Seite

142 Bitte in schwerer Verfolgung 425
143 Bußpsalm in Anfechtung durch Feinde 427
144 Gebet um die messianische Herrlichkeit 429
145 Hymnus auf Jahwes Größe und Güte 430
146 Verlaßt euch nicht auf Fürsten! 432
147 Liturgischer Hymnus 433
148 Halleluja von Himmel und Erde 435
149 Triumf über die Heiden 437
150 Das große Halleluja 439

Beilagen.

A. Der Vergeltungsgedanke im Psalter 440
1. Die altisraelitische Zeit. 2. Die Profeten. 3. Ihr Irrtum. 4. Das herrschende Dogma. 5. Das Buch Hiob. 6. Die Psalmen im allgemeinen. 7. Die volkstümliche Anschauung im Psalter. 8. Einzelne besondere Lieder.
B. Babylonische und ägyptische Parallelen zum Psalter . . . 446

Register 455

Nachträge 462

* * *

Exkurse.

1. Über alfabetische Lieder 32
2. Die Unschuldsbeteuerung 100
3. Luther und der 46. Psalm 168
4. Die eschatologische Psalmendichtung 171
5. Die Richtung der Frommen und der Gottlosen 217
6. Dichterische Verarbeitungen geschichtlicher Erinnerungen 262
7. Der Festhymnus. 271
8. Die Armen und Elenden 284
9. Die *Maʿalot-* oder Wallfahrtslieder 387
10. Die Beteiligung der Gemeinde an liturgischen Liedern 411

Einleitung.

§ 1. Stellung im Kanon. Namen und Einteilung.

1. In den hebräischen Handschriften der deutschen Juden steht der Psalter an der Spitze der Hagiografen. Dieser Ordnung folgen auch unsere gedruckten Handausgaben. Mit den Büchern Hiob und Proverbien zusammen bildet er die von den Masoreten תאמ"ת genannte Gruppe von im engeren Sinne für poetisch erachteten Büchern, die darum mit eigenartiger Akzentuation versehen wurde. (Über dieses sogen. poetische Akzentsystem handeln W. Wickes, A treatise on the accentuation of the . . . poetical books of the O. T. 1881 [1]) und Baer bei Del.[5] 833—861.) Ihre wichtigste Eigentümlichkeit besteht darin, daß neben dem *Atnāch* und als stärkerer Trenner der *ōlè wᵉjōrēd* עוֹלֶה וְיוֹרֵד eine bedeutende Rolle spielt (—≤). Nur in kleineren Sätzen reicht der *Atnāch* aus; in größeren dient als Haupttrenner *ʿōlè wᵉjōrēd,* während dann in der zweiten Vershälfte meist der *Atnāch* der Hervorhebung von zwei Unterabteilungen dient. — Die Masora und die Handschriften der spanischen Juden bevorzugen eine andere, der Talmud wieder eine andere Anordnung. Dort beginnen die Kᵉtūbīm mit der Chronik, so daß der Psalter erst die zweite Stelle einnimmt; hier (B. batra 14[b]) mit Rut: dem Psalmensänger David sollte seine Ahnfrau vorangehen.

2. In der Überschrift zum Psalter wird unser Buch תְּהִלִּים genannt. Nebenformen davon sind תִּלִּים und תְּלִין. Das Wort gehört zu הלל und bezeichnet die Psalmen als Preislieder, Hymnen. Die maskul. Pluralform erklärt sich vielleicht nach GK 87[n c]: sie will neben der sonst üblichen Form תְּהִלּוֹת eine Sonderbedeutung des Wortes ausdrücken, die für die Bezeichnung des Buches vorbehalten bleiben sollte. Doch braucht die Masora die Form תְּהִלּוֹת. — Eine frühere Zeit verwandte, wie uns die Unterschrift zu Ps 72 zeigt (72, 20), die Bezeichnung תְּפִלּוֹת „Gebete“ für eine Psalmensammlung. Sie trifft die Sache wesentlich besser als die Benennung „Hymnen“; erschöpfend ist auch sie nicht. Denn gewisse Klassen unserer Psalmen, wie vor allem die eigentlich lehrhaften Stücke, lassen sich keineswegs als ursprüngliche Gebete verstehen. — In 𝔊 ist die Benennung *βίβλος ψαλμῶν* oder *ψαλμοί* üblich, daneben auch (𝔊[A]) *ψαλτήριον*. Die erstere Bezeichnung entspricht wohl am

[1]) Doch vgl. dazu Kahle, Masoreten des Ostens (= BWA 15) 1913, 171 ff.

ehesten dem hebr. מִזְמֹר (s. u.); *ψαλτήριον* hingegen ist eigentlich das Saiteninstrument, dem hebr. נֵבֶל (*νάβλα* = aram. נַבְלָא) entsprechend. Es mag dann in derselben übertragenen Weise auf eine Sammlung zum Klang der Saiten vorzutragender Gesänge angewandt worden sein, in der wir von „Psalter und Harfe“ (Spitta), „Zionsharfe“, „Leier und Schwert“ (Körner) reden.

Unsere Überschriften gebrauchen mit einer gewissen Vorliebe die Bezeichnung מִזְמֹר. Sie kommt im AT nur von religiösen Liedern vor, innerhalb der Überschriften von Psalmen allein 57 mal. Ihre Bedeutung ist nicht vollkommen sicher, doch ist wohl möglich, daß das Piel זמר, welches den Weinstock beschneiden und dasjenige, welches spielen und singen heißt, einer und derselben Wurzel entstammen. Deren Grundbedeutung wäre dann *carpere* zupfen, kneipen, was sowohl vom Abkneipen der Reben als vom Anfassen der Saiten mit dem Finger oder dem Plektron gebraucht werden konnte. Jedenfalls aber bedeutet schon im Assyrischen *zamāru* singen und *zammeru* den Sänger.

3. Die 150 Stücke unseres Psalters werden in 𝔐 etwas anders gezählt als in 𝔊. Die Verschiedenheit wird durch die folgende Übersicht deutlich.

𝔐 1—8	= 𝔊 1—8	𝔐 116, 10—19	= 𝔊 115
9—10	= 9	117—146	= 116—145
11—113	= 10—112	147, 1—11	= 146
114—115	= 113	147, 12—20	= 147
116, 1—9	= 114	148—150	= 148—150.

Man sieht daraus, daß 𝔊 Ps 9 und 10 und Psalm 114 und 115 in je einen Psalm zusammennimmt, hingegen 116 und 147 in je zwei Psalmen zerlegt. — Außerdem hat 𝔊 am Schlusse noch einen weiteren, hier als 151. gezählten Psalm, der eine freie Verarbeitung von 1 Sam 16, 1—14 und 1 Sam 17 ist, aber schon in alten Handschriften als *ἔξωθεν ἀριθμοῦ* stehend bezeichnet wird. Spätere Nachtriebe der Psalmendichtung sind neben einigen von Wright herausgegebenen Stücken besonder die unter dem Namen „Psalmen Salomos“ bekannten Lieder der Zeit des Pompejus, sowie die unlangst in syrischer Sprache wieder ans Licht getretenen frühchristlichen „Oden Salomos“.

4. Der hebräische Psalter ist heute in 5 Bücher eingeteilt, deren Ende durch doxologische Schlußformeln gekennzeichnet ist, abgesehen vom letzten Buche, als dessen Abschluß wohl der ganze Ps 150 erschien. Daß die Formeln nicht zu den betreffenden Liedern selbst gehören, sondern spätere Zutat sind, beweist die regelmäßige Wiederkehr am Ende eines Buches[1]). Sie erklären sich aus der vielfach bezeugten Sitte, ein Buch mit einem Segenswunsch oder Gebetswort zu beginnen oder abzuschließen. Da auch Ps 135 mit einem Preisspruch abschließt, ist allerdings wahrscheinlich, daß auch hier ehedem eine kleinere Sammlung endete. Die Bücher umfassen: I: Ps 1—41; II: Ps 42—72;

[1]) Mischna Berakot IX gg E. behauptet: man habe ehedem nur מִן־הָעוֹלָם (so ist zu lesen) gesagt; später habe man dann zugefügt וְעַד־הָעוֹלָם, um den Minim zu begegnen, die bloß eine Welt anerkennen. Auch daraus darf wohl gefolgert werden, daß die Formel außer in Ps 72 später Herkunft ist.

III: Ps 73—89; IV: Ps 90—106; V: Ps 107—150. Man nimmt vielfach an, die Einteilung rühre daher, daß man den Psalter als das Gegenstück zur Tora ansah, als das Echo der Gemeinde auf den Ruf Gottes an sie im Gesetz. Bestand dieses aus 5 Büchern, so habe man auch hier die Fünfzahl gesucht. Doch will dazu die Entstehungsgeschichte des Psalters wenig stimmen. Die Sammlungen als solche sind mindestens zum größten Teile — nur bei Buch IV könnte man vielleicht im Zweifel sein [1]) — älter als der Psalter selbst. Es kann sich also nur darum handeln, daß man vielleicht mit Rücksicht auf den Pentateuch die Zahl der Bücher gerade auf fünf brachte, während sonst eine größere Zahl näher gelegen hätte.

§ 2. Der Psalter in der jüdischen Gemeinde.

1. Fragt man nach dem Gebrauch, welchen die jüdische Gemeinde vom Psalter machte, so muß zunächst im allgemeinen gesagt werden, daß sie ihn als ihr „Gesangbuch" benutzte, sei es im öffentlichen Tempel- und Synagogendienst, sei es für die private Erbauung einzelner. Freilich gilt dies vorläufig nur für die jüdische Gemeinde. Ob das alte Israel Psalmen besaß und wie es sie gebrauchte, bedarf gesonderter Erörterung.

Der Psalter selbst sagt uns nur wenig über seine Verwendung im Gottesdienst. Die Überschriften nennen uns nur bei 30 das Fest der Tempelweihe und bei 92 den Sabbat als die Anlässe, bei denen der betreffende Psalm gesungen zu werden pflegte. Außerdem werden 100 zur Zeit der Überschrift zum Dankopfer, 38 und 70 wahrscheinlich zum Duftteil des Opfers gesungen. Etwas mehr bietet schon 𝔊. Hier wird außerdem 24 für den Sonntag, 48 für den Montag, 94 (nach Theodoret auch 101) für den Mittwoch, 93 für den Freitag angesetzt. Spätere Übersetzungen (𝔙 *quinta sabbati* und Armen.) geben überdies noch 81 als Psalm für den Donnerstag an und 𝔊 nennt noch 29 für den letzten Festtag des Laubenfestes. Mit diesen überaus spärlichen Notizen sind die Angaben des Psalters selbst erschöpft, wobei noch zu berücksichtigen ist, daß nur das Wenigste des Wenigen dem hebräischen Psalter, und auch dieses nicht dem eigentlichen Texte selbst angehört. — Die Mischna, welche (Tamid VII, 4) diese Bestimmungen wiederholt, ergänzt sie noch dahin, daß sie auch für den Dienstag noch einen Psalm namhaft macht, den 82., so daß nunmehr die 7 Tage der Woche mit je einem für ihr Morgenbrandopfer (Tamid)

[1]) Bei Ps 106 fällt der Umstand, daß hier abgeteilt wird, insofern auf, als 107 ihm nahe verwandt und wie 105f. einer der sog. *Hodu*-Psalmen ist. Aber daß er mit zu den *Halleluja*-Psalmen gehöre (Steuern., Einl. ins AT 747) trifft gerade für 107 bei 𝔐 nicht zu, und 𝔊 ohne weiteres an Stelle von 𝔐 zu setzen, geht nicht an. Tatsächlich würde man als Hallelujapsalmen freilich besser die am Ende, nicht — wie üblich — am Anfang in Halleluja erklingenden Lieder bezeichnen (vgl. S. 345). Aber auch dann kann man 105—107 nicht Hallelujapsalmen nennen. Da nun weiter die Hodulieder sich gar nicht auf 105—107 beschränken (vgl. 118, 1; 136, 1), so darf von hier aus keinerlei weiterer Schluß gezogen werden. Vgl. weiteres zu 105 und 106 am Ende der Erklärung.

bestimmten Liede versehen sind. Neben den Tamidpsalmen kennt der Talmud noch gewisse „Musafpsalmen", d. h. solche, die zu den Zusatzopfern für die Festtage zu singen waren. — Über weitere Mitteilungen des Talmud vgl. m. Art. „Psalmen" in PRE^3 16, 190 [1]). Dort ist auch darauf hingewiesen, daß der Talmud (Sabbat 118^b) Wert darauf legt, daß dem eigentlichen Gebet die Rezitation gewisser hymnischer Bibelverse (*Pᵉsūqē dᵉzimrā*) vorangehen solle, daß demgemäß auch das offizielle Gebetbuch der Synagoge (Siddur) sowohl für Sabbat- und Feiertage als für Werktage gewisse Psalmen durch die Gemeinde beten heißt. Hierher gehört auch das sogenannte Hallel (Ps 113—118), das schon nach dem Talmud für die großen Feste vorgeschrieben ist und das auch im späteren Kultus noch mit Vorliebe verwendet wird (vgl. S. 362).

2. Das im ganzen, besonders für die vortalmudische Zeit, recht dürftige Bild wird dadurch noch etwas ergänzt, daß wir außerdem noch gewisse indirekte Zeugnisse besitzen. Schon die in den nachfolgenden Blättern an vielen Beispielen erhärtete Tatsache selbst dürfen wir hiezu rechnen, daß der Psalter eine stattliche Anzahl Lieder enthält, die wir nach ihrem ganzen Inhalt und Ton nicht anders denn als liturgische Lieder verstehen können. Waren sie solche, so mußten sie von einzelnen oder von Chören im Wechselgesang vorgetragen werden, wofür sich in den meisten, wo nicht allen Fällen nur ein gottesdienstlicher Anlaß eignete. Liedern dieser Art begegnen wir überall im Psalter, auch schon in den mutmaßlich ältesten Schichten. Wir dürfen daher mit dem Beginn dieser Sitte der Zeit nach hoch hinaufgehen. Besonders häufig werden diese Lieder in den spätern Gruppen von Psalmen. So gehören hierher beispielsweise die sämtlichen sog. *Halleluja*-Psalmen (104 ff. 111 ff. 115 ff. 135. 146 ff.) und wohl auch die *Hodu*-Lieder (105—107. 118. 136). Zugleich erfahren wir denn auch etwas näheres über die Art und Weise, wie derartige Lieder ihre Verwendung im öffentlichen Gottesdienst, für den sie ohne Zweifel bestimmt waren, fanden. In 1 Chr 16 wird uns erzählt, wie David die heilige Lade nach dem Zion überführt und dabei die Leviten, Asaf an der Spitze, einen Lobgesang anstimmen läßt. Der von ihnen vorgetragene Gesang ist zusammengestellt aus Ps 105, 1—15; Ps 96 und Ps 106, 1. 47. 48. Dabei sind aber am Ende, in 1 Chr 16, 36, nicht nur die Worte der Doxologie von Ps 106, 48, die von Hause aus nicht zum Psalm gehören, in den Lobgesang herübergenommen, sondern sie sind auch am Schlusse dahin abgeändert, daß ihr letztes Glied nun als Ruf des Volkes erscheint. Aus: „Alles Volk soll rufen: Amen, Halleluja!" ist geworden: „Alles Volk rief: Amen und man preise Jahwe (Halleluja)!" Wir dürfen daraus schließen [2]), daß es in der Zeit des Berichterstatters — in dem wir, wie ich glaube, den Chronisten selbst sehen dürfen — Sitte war,

[1]) Was Steuernagel, Einl. 727 darüber hinaus bietet, scheint auf Mißverständnis zu beruhen. Über Ps 65 sagt Del 246 das Richtige.

[2]) 𝔊 hat allerdings hier: soll rufen ואמר und nachher: und pries. Allein schon das letztere, das zu jenem gar nicht paßt, zeigt, daß jenes ואמר nicht ursprünglich ist, sondern daß es mechanisch aus dem Psalm herüberfloß. Damit fällt aber die Annahme von Grätz MGWJ 28 (1879) 199 als würden durch 𝔊 die obigen Schlüsse hinfällig.

daß Psalmen oder Psalmteile von Sängerchören im Tempel vorgetragen wurden und daß dabei die Gesamtgemeinde in der Weise mitwirkte, daß sie am Schlusse mit ihrem Amen und Halleluja oder wohl auch anderen hymnischen Ausrufen das Wort der Sänger aufnahm und zum Abschluß brachte (s. bei Ps 105 und 106 am Schlusse sowie S. 411 [Exk. 10]). Ähnliches wird 2 Chr 7, 3 vorausgesetzt.

Die Annahme findet ihre Bestätigung und Ergänzung in dem, was wir in Esra 3, 10 f. (ebenfalls höchst wahrscheinlich vom Chronisten stammend) lesen. Nach dieser Stelle sollen bei der Grundsteinlegung des neuen Tempels die Priester, Leviten und Sänger den Hymnus angestimmt haben, das ganze Volk aber brach in laute Jubelrufe aus, indem es Gott pries (d. h. „Halleluja!“ rief). Wir dürfen daraus wohl auch entnehmen, daß der Hallelujaruf neben dem Amen in jener Zeit und wohl seit alten Tagen die Antwort der Gemeinde auf den Priester- oder Sängervortrag darstellte und weiter die sog. Hallelujapsalmen 104—106. (111—)113. 115—117. 135. 146—150 als die in späterer Zeit ganz besonders für solche Zwecke dienenden Psalmen galten.

Eine ähnliche Beobachtung machen wir — für noch frühere Zeit — in Jer 33, 11. Dort ist verheißen, wenn Jahwe Jerusalem wieder gnädig sei, dann werde wieder erschallen „die Stimme von Freude und Frohlocken, von Bräutigam und Braut und von solchen, die beten: ›Danket Jahwe, denn er ist freundlich und seine Güte währt ewig!‹, wenn sie Dankopfer ins Haus Jahwes bringen“. Die Worte mögen etwa der Zeit Deuterojesajas angehören und wir dürfen aus ihnen entnehmen: einmal daß das in ihnen erwähnte Gebet ein damals und wohl ebenfalls seit alten Tagen üblicher liturgischer Dankruf zum Dankopfer war, sodann aber auch, daß die jene Gebetsworte zum Thema nehmenden sog. *Hodu*-Psalmen (105—107. 118. 136) in der nachexilischen Zeit demselben Zwecke dienen sollten. Weiteres in § 5, 2. 3.

3. Weiterhin gehört hierher die Tatsache, daß wir allen Grund haben, auch sonst noch manche Lieder als für den Gottesdienst gedichtet anzusehen, worüber in § 4, 3; 5, 2 zu handeln ist; sowie besonders, daß die in den Überschriften 55 mal vorkommende Bezeichnung לַמְנַצֵּחַ (s. § 8) nebst manchen Hinweisen auf bekannte Melodien auf gottesdienstliche Verwendung dieser Lieder hindeutet.

§ 3. Der Psalter als Sammlung.

1. Über die Art, wie die Sammlung und Zusammenstellung der einzelnen Lieder zum heutigen Psalter sich vollzogen haben mag, geben uns schon die Überschriften innerhalb der einzelnen Bücher, in die der Psalter heute gegliedert ist, einigen Aufschluß.

Das erste Buch (Ps 1—41) gehört nach den Überschriften fast ganz David an (außer 1. 2. 10. 33);

Buch II (Ps 42—72) vorwiegend David und Qorah (42—49 Qorah);

Buch III (Ps 73—89) Asaf, Qorah und andern Gilden, besonders 73—83 Asaf;

Buch IV (Ps 90—106) ist fast ganz ohne Namen;
Buch V (Ps 107—150) enthält wieder eine große Zahl davidischer Lieder und in 120—134 die Ma alōtlieder.

Schon von hier aus ergibt sich, daß die Bücher II und III sich dadurch von den andern abheben, daß in ihnen allein die berühmten Sängergeschlechter oder -gilden Qorah, Asaf usw. in hervorragender Weise vertreten sind. Es kommt dazu, daß die ihnen zugeschriebenen Lieder sich an zwei Stellen in jenen Büchern in größerer Zahl beisammenfinden (42—49 Qorah, 73—83 Asaf). Man darf daraus mit höchster Wahrscheinlichkeit schließen, daß wir hier in der Tat auf die Spur zweier ehemaliger Sammlungen oder von Teilen von ihnen gestoßen sind.

2. Kann damit das Vorhandensein älterer Einzelsammlungen wahrscheinlich gemacht werden, so gewinnt diese Wahrnehmung noch deutlichere Gestalt durch eine Reihe weiterer Tatsachen. Als deren erste ist zu nennen die in 72, 20 — also am Ende des 2. Buches — zu lesende Bemerkung: „Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais". Hier muß also einmal eine selbständige Sammlung davidischer Lieder zu Ende gegangen sein. Der Schluß ist um so zwingender, als 1. im heutigen Psalter mit Ps 72 die davidischen Lieder gar nicht wirklich zu Ende sind, vielmehr eine stattliche Zahl von ihnen nachfolgt, und 2. auch die heutigen Psalmen 1—72 keineswegs ausschließlich dem David zugeschrieben sind. Ja Ps 72 selbst gehört seiner Überschrift nach gar nicht David an, sondern Salomo. Diese Tatsachen können unmöglich anders verstanden werden, als daß einmal innerhalb Ps 1—72 eine oder mehrere Einzelsammlungen von Liedern vorhanden waren, die David zugeschrieben wurden, oder genauer, daß bei der Zusammenstellung des heutigen Psalters oder der Gruppe 1—72 eine oder mehrere kleinere Sammlungen davidischer Lieder vorlagen. Bei deren Zusammenstellung wurde das einzige vorhandene oder für die Aufnahme geeignet erachtete Lied Salomos jenem Davidpsalter als Anhang beigegeben. — Gab es aber einmal ein oder mehrere Davidliederbücher vor dem heutigen Psalter, so weist mit derselben Wahrscheinlichkeit der Umstand, daß heute noch die Qorah- und Asaflieder in Gruppen beisammenstehen, auf die Tatsache hin, daß auch diese Gruppen uns heute noch die Spur von ehedem selbständigen Qorah- und Asafsammlungen weisen.

Als eine zweite wichtige Beobachtung ist die zu nennen, daß wir innerhalb 1—72 gewisse Doppellieder besitzen: Ps 14 ist = 53, Ps 40^b = 70. Daß man in eine und dieselbe Sammlung einige Lieder mehrmals aufnahm, ist an sich wenig wahrscheinlich. Am wenigsten, wenn wir eine bessere Erklärung dieser Doppelheit geben können. Sie ist durch das bisherige Ergebnis von selbst nahegelegt. Sind nach dem Bisherigen Einzelsammlungen zuvor schon wahrscheinlich, so ist uns damit auch der Schlüssel für die Erklärung der anderen Erscheinung in die Hand gegeben. Die Doppellieder sind eine neue Spur einst vorhandener Einzelsammlungen. Wir dürfen also in 1—72 drei Einzelsammlungen

vermuten: zwei davidische und eine für Qorah. Die ungefähre Abgrenzung ergibt sich dann von selbst: der eine kleinere Davidpsalter deckt sich dann in der Hauptsache wohl mit 1—41, oder richtiger mit 3—41, der zweite mit 51—72, der Qorahpsalter mit 42—49.

3. Es kommt, um den Ring der Beweisführung zu schließen, der weitere Umstand hinzu, daß die beiden durch die Überschriften vor Ps 42 und 73 gekennzeichneten „Bücher" Ps 1—41 und 42—72 sich durch eine weitere eigentümliche Verschiedenheit voneinander abheben, den Wechsel der Gottesnamen. Das erste ist jahwistisch, das andere elohistisch, wie besonders deutlich der Vergleich zwischen Ps 14 und 40^{b} einer- und Ps 53 und 70 andererseits ausweist. Auch diese Erscheinung findet nur auf die genannte Weise ihre Deutung und erweitert zugleich die Beobachtung nach zwei Richtungen: a) die doppelt vorhandenen Psalmen können ursprünglich nur entweder jahwistisch oder elohistisch gedichtet gewesen sein. Es muß also bei ihnen eine Überarbeitung stattgefunden haben [1]). b) Da wir schon innerhalb des II. Buches zwei Einzelsammlungen vermutet haben, so muß aus der Tatsache, daß Buch II ganz elohistisch ist, d. h. durchweg Elohim bevorzugt, weiter geschlossen werden, daß die Zusammenstellung von Einzelpsalmen zu größeren Sammlungen sich in mehreren Stufen vollzogen hat: der schon vermutete zweite Davidpsalter und der Qorahpsalter sind von einem elohistischen zweiten Sammler in ein elohistisches Buch zusammengestellt worden, das aus David-, Qorah- und etlichen andern Liedern gemischt war.

4. Von hier aus bietet es dann keine besondere Schwierigkeit, auch die Bücher III—V ihrem Werden als Bücher nach zu beurteilen.

Zunächst fällt hier dem Beobachter in das Auge, daß die das 2. Buch beherrschende elohistische Schreibweise sich in den Anfang des 3. ausdehnt: auch die Lieder 73—83, die im übrigen Asaf zugeschrieben werden, haben daran

[1]) Daß die Überarbeitung im elohistischen Sinn stattfand, die Doppelpsalmen also von Hause aus jahwistisch waren, ist schon durch den Umstand nahegelegt, daß auch die Chronik (vgl. meinen Komm. zu 1 Chr 13, 6 ff.) ältere Texte elohistisch umgestaltet. Die Zeit des Chronisten fängt schon an, den heiligen Namen zu meiden. Diese Erklärung findet ihre Bestätigung in manchen der elohistischen Lieder, vgl. zu 42 Anm. b; 45 Anm. h. u. ö. Eine ganz andere Frage ist jedoch, ob alle elohistischen Psalmen ehedem jahwistisch waren. Meist urteilt man jetzt so und ändert daher kurzweg überall den Text. Ich glaube, nicht mit Recht. Es liegt m. E. kein Anlaß vor, an einer elohistischen Psalmendichtung zu zweifeln. Der Kreis des Chronisten, der ohne Zweifel eine elohistische Neigung hat, kann sehr wohl an der Dichtung Anteil gehabt haben. Sie mußte aber dann elohistisch oder — wie die Chronik selbst — gemischt ausfallen. Es ist deshalb in diesem Kommentar nur da geändert, wo ein unmittelbarer Grund hiezu vorlag. In allen andern Fällen muß entweder elohistische Dichtung angenommen werden oder die Frage offen bleiben. Dies um so mehr, als wir nicht wenige Lieder haben, in denen, wie in der Chronik, beides: Elohim und Jahwe nebeneinanderstehen, ohne daß wir immer ein Recht hätten, an der Ursprünglichkeit des Textes zu zweifeln (vgl. 42, 9; 46, 9; 47, 3. 6; 48, 2; 50, 1; 54, 8 usw.). Der Unterschied von der Chronik besteht wesentlich nur darin, daß im Psalter die elohistische Neigung stärker ausgeprägt ist. Vgl. auch das zu Ps 108 (S. 352) Gesagte.

ihr Teil. Damit ist einerseits gegeben, daß auch diese Gruppe einmal für sich bestand, andererseits aber vor allem wahrscheinlich gemacht, daß sie einmal Bestandteil jener vorhin vermuteten elohistischen Sammlung war, die somit ehedem die Lieder 42—83 umfaßte. Da der Rest von III (84—89) wieder jahwistisch ist, so scheidet er hier aus. Es mag sich um einen oder mehrere Nachträge handeln, die hier am Schluß der größeren Sammlung eingefügt wurden.

Verhältnismäßig recht deutlich ist nun wieder die Zusammenschweißung von IV und V aus einer größeren Zahl von Einzelpsaltern zu erkennen. Die letzteren scheiden sich fast von selbst aus. Da trägt zunächst a) das Büchlein der Maʿalōt- oder Pilgerlieder ganz unverkennbar den Charakter einer ehemals selbständigen Sammlung an sich. Dasselbe gilt b) von den liturgischen Hallelujapsalmen 104—106. (111—)113. 115—117. 135. 146—150. Ferner gehören hierher c) die eschatologischen Lieder 93. 96—99. Endlich scheint noch hinzugekommen zu sein d) eine Sammlung von Davidliedern 103. 108 bis 110 und 138—145, die noch für sich umlief, ohne in die älteren Davidsammlungen aufgenommen zu sein. Hierzu kam noch allerlei anderes herrenloses Gut, das jener (jahwistische) Redaktor mit in seine Sammlung, das heutige IV. und V. Buch, übernahm. —

5. Fassen wir zusammen, so ergibt sich, daß der heutige Psalter als Sammlung das Ergebnis eines länger währenden, sich in mehreren Stufen vollziehenden Prozesses der Zusammenstellung zunächst der für sich umlaufenden Einzellieder in kleinere Sammlungen, sodann jener Einzelsammlungen zu größeren Einheiten, endlich dieser selbst zum heutigen Gesamtpsalter darstellt.

a) Die Einzelsammlungen der ersten Stufe sind die Davidpsalter im heutigen I. II. IV. und V. Buch, ferner die Qorah- und Asafpsalter in II und III, endlich die andern, vorhin für IV und V nachgewiesenen kleineren Sammlungen. — b) Die größeren Sammlungen der zweiten Stufe finden wir in den oben wahrscheinlich gemachten Büchern: der am Ende von II namhaft gemachten größeren Davidsammlung, welche die Davidlieder der heutigen Bücher I und II der Hauptsache nach umfaßte, sowie in der diesem Werke zum Teil parallel laufenden elohistischen Sammlung von David-, Qorah- und Asafliedern 42—83, endlich vielleicht in dem wesentlichen Grundstock der heutigen Bücher IV und V. — c) Die dritte und letzte Stufe ergab sich von hier aus leicht: es mußte sich von selbst das Bedürfnis geltend machen, aus diesen Einzelgebilden eine sie alle umfassende und damit auch sie alle gleichmäßig dem Gebrauch der Gemeinde sichernde Gesamtsammlung herzustellen. Dieser Arbeit unterzog sich der letzte Redaktor, indem er gleichzeitig Ps 1 dem Ganzen als Vorwort voranstellte. Von ihm oder einem wenig Späteren mag dann auch die sich teilweise an die alten Abschnitte anschließende Zerteilung des Ganzen in 5 Bücher herrühren. Ihm kommen wohl auch zum Teil schon die Überschriften, nicht aber die Preissprüche am Ende der einzelnen Bücher (s. oben) zu.

6. Über die Zeit der Entstehung der Einzelsammlungen und der Gesamt-

sammlung ist damit freilich noch nichts gesagt In der Tat läßt sich hierüber auch wenig sicheres ermitteln. Deutlich ist zunächst zu bestimmen, daß der Gesamtpsalter samt der Einteilung in 5 Bücher und den sie abschließenden Preissprüchen den alexandrinischen Übersetzern schon vorlag. Nun kennen wir freilich die Geschichte dieser Übersetzung selbst nicht genau. Immerhin ist nicht wahrscheinlich, daß sie sich bis ins 1. Jahrhundert v. Chr. herabzog. Wir hätten demnach auch den Abschluß des Psalters spätestens am Ende des 2. vorchristlichen Jahrhunderts anzusetzen. Damit stimmt auch die Tatsache überein, daß die um die Mitte des 1. Jahrhunderts entstandenen sog. Psalmen Salomos keine Aufnahme mehr fanden. Es ist kein anderer Grund dafür einzusehen, als daß die Sammlung damals schon so fest abgeschlossen war, daß auch sonst zu ihr passende Lieder keinen Eingang mehr in sie fanden.

Gehen wir zu den Einzelsammlungen über, so liegt es nahe anzunehmen, daß das 1. heutige Buch, weil es voransteht und weil es auch die meisten derjenigen Lieder enthält, denen man geneigt sein kann, ein höheres Alter zuzuschreiben, auch das als Sammlung älteste sei. Aber auch dieses Buch enthält neben recht alten etliche recht späte Lieder. Selbst wenn etwa die allerspätesten von ihnen erst nachträglich in die Sammlung aufgenommen sein sollten, dürfte man doch mit dieser selbst in keine andere als in die nachexilische Zeit gehen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß die spätnachexilische Zeit in Frage kommen muß, wie es auch in keiner Weise sicher steht, daß dieses 1. Buch wirklich auch die erste Sammlung von Psalmen darstellt. — W. Robertson Smith hat nun freilich gemeint, aus der Chronik weitere Schlüsse über die Geschichte der Gilden Qorah und Asaf und damit über die Qorah- und Asafsammlungen im Psalter ziehen zu können. Nach ihm wären diese Lieder früher als die Abfassungszeit der Chronik anzusetzen und später als Nehemia gesammelt, also zwischen 430 und 300. Ich habe aber in meinem Kommentar zur Chronik den Nachweis geführt, ebenso in PRE[3] 16, 197, daß Smith von unrichtigen Voraussetzungen ausgeht. In der Tat scheint es, daß die Sammlung der Qorah- und Asafpsalmen erst in der Zeit nach der Chronik anzusetzen ist, also nach 300.

Besonders aber wird man die Zeit des Chronisten oder bald nach ihm für die Herstellung des elohistischen Buches 42—83 oder seiner Vorstufen, soweit sie etwa schon elohistisch redigiert waren, in Anspruch nehmen dürfen. Denn gerade die elohistischen Bestrebungen der Art, wie wir sie hier wahrnehmen, scheinen in den Kreisen und der Zeit des Chronisten ihre Vertretung gefunden zu haben. — Vielleicht darf dann weiterhin der Umstand, daß die Bücher IV und V wieder jahwistisch sind, so gedeutet werden, daß in der Zeit nach dem Chronisten und bis auf 𝔊 herab jene elohistische Neigung wieder abgekommen war (vgl. zu Ps 108 u. oben S. XIX Anm.), so daß wir diese Sammlung in die Zeit zwischen 𝔊 und Chronik verlegen dürften.

§ 4. Die Psalmen als Gedichte. A. Überschau: Babel. Ägypten. Kanaan. Israel.

In erster Linie handelt es sich hier um das Alter und die Eigenart der Psalmendichtung. Doch kann über sie kein Urteil gewonnen werden ohne eine Untersuchung über Alter und Art der hebräischen Lyrik überhaupt, deren Teilerscheinung die Psalmendichtung ist. — Der Schreiber dieser Zeilen hat das hohe Alter der religiösen Lyrik Israels gegenüber den zahlreichen Bestreitern dieser Auffassung stets mit Entschiedenheit behauptet und zugleich gezeigt, daß dasselbe auch ohne fremde Hilfe aus dem AT selbst sich erweisen ließ. So in dem 1904 geschriebenen Artikel „Psalmen" in PRE^3, später in Anlehnung hieran, aber unter Betonung des letzteren Gesichtspunktes, in seiner gemeinverständlichen Schrift „Die alttest. Wissenschaft" (1909. ^{4}1921). Inzwischen sind die verwandten Erscheinungen auf babylonischem und ägyptischem Boden immer deutlicher ins Licht getreten, vor allem seit dem Erscheinen der betreffenden Abschnitte von Jastrows „Religion Babyl. und Assyr." (I, 1905) und von Zimmerns „Babyl. Hymnen und Gebete" (1. Ausw. 1905, 2. Ausw. 1911), sowie Ermans „Äg. Religion" (1905. ^{2}1909) und Röders, „Urk. z. Rel. d. alt. Äg." 1915. Damit erst ist die Erkenntnis des Alters der hebräischen Psalmendichtung endgültig erschlossen und sind zugleich wichtige Seiten ihrer Eigenart, die man vorher nur ahnen konnte, vollkommen neu ins Licht gestellt. Gunkel[1]) und nach ihm Stärk in seiner Psalmenerklärung haben das Verdienst, diese Erkenntnis zum erstenmal für die Psalmenforschung im großen Stil nutzbar gemacht zu haben, während neuerdings Heiler in dem großangelegten und geistvollen Werke über das Gebet (^{2}1919) den gesamten Stoff in mustergültiger Weise religions- und völkerpsychologisch verarbeitet hat.

1. Das religiöse Lied in Babylonien. — Eine bis ins frühe Altertum hinaufreichende Form der Beeinflussung der Gottheit durch den Menschen ist in Babylonien die Beschwörung. Zahlreiche Zaubertexte geben uns darüber Aufschluß. Aber schon frühe hat man auch begonnen, sich den Göttern bittend oder anbetend zu nahen, ohne zugleich durch Zauberformeln auf sie wirken zu wollen. Man hoffte, auch durch das Gebet in Verbindung mit dem Opfer, d. h. indem man der Gottheit sein Anliegen vortrug und eine Gabe beifügte, seinen Zweck zu erreichen oder man begnügte sich, ihr huldigenden Lobpreis darzubringen. Die besten Anlässe hiezu waren die großen Feste der Götter oder sonstige Gelegenheiten, welche die Frommen in die Tempel führten, für den König außerdem der Auszug in den Krieg oder zur Schlacht. Aber auch der einzelne Mann konnte in solcher Weise der Gottheit sein Anliegen vortragen

[1]) Außer den Ausgew. Psalmen bes. in Kultur der Gegenw. I, 7 (1906) 62 ff. Darnach gleichzeitig in Relig. in Gesch. u. Gegenw. (Art. Psalmen) und in Reden u. Aufs. 92 ff. — Vgl. dazu unten die Beilage B (S. 446 ff.) Gute Beispiele jetzt auch in Keilschrift-Texte aus Assur (Ebeling); vgl. ZAss. 1916, 281 u. ThLZ 1917, 75. — Über Psalmen und Veden s. v. Schröder, Red. u. Aufs. 1913, 10 ff.

oder seinen Dank und Preis abstatten. Jedenfalls aber gehört das religiöse Lied von Hause aus hier durchaus zum Kultus und ist geradezu Bestandteil desselben. Nur selten scheint es sich von ihm losgelöst zu haben.

Unter den Liedern dieser Art spielt zunächst eine große Rolle der Hymnus. Zu einem stattlichen Teile sind die Hymnen noch mit Beschwörung verbunden, so daß der Beter mit Hilfe des Beschwörungspriesters den Gott zum Handeln in seinem Sinne veranlaßt und zugleich durch seinen Preis ihn günstig zu stimmen sucht. Doch finden sich auch solche Hymnen, in denen lediglich das Fest des Gottes verschönt oder das Opfer oder eine andere gottesdienstliche Handlung begleitet oder dem Gotte der Dank für den errungenen Sieg ausgesprochen werden soll. Daß die Hymnenliteratur sehr reich und die Hymnen selbst recht vielgestaltig sind, ergibt sich aus dem Gesagten. Die mancherlei Anlässe schaffen von selbst auch mancherlei Arten. Da wird z. B., wenn ein Mensch fürchtet, unter dem Bann eines schädlichen Zaubers zu stehen, von ihm selbst oder für ihn vom Priester der Sonnengott Schamasch, der das Böse an den Tag bringt und richtet, um Schutz angefleht. Aber ehe das Anliegen selbst vorgebracht wird, stimmt der Beter einen Preisgesang an, der den Gott als „unbestechlichen Richter, Ordner der Menschen, . . . Licht der Länder" feiert[1]). Oder es wird aus einem ähnlichen Anlaß eine begeisterte Schilderung des Sonnenaufgangs vorgetragen. Oder es wird Marduk als „hehrer und erhabener" und als der „Schirm des Landes" gepriesen und sodann die Bitte um Erhaltung des Lebens und Heilung von Krankheit angeschlossen[2]). Hier ist dann bereits der Hymnus mit dem Bittgebet verbunden und das Ganze mag noch durch Beschwörung bekräftigt worden sein. Oder es werden aus Anlaß der Feier des Neujahrs und um dem Feste besondere Weihe zu geben, Preisgesänge auf Bel-Marduk vorgetragen, die den Auszug des Gottes aus seinem Heiligtum feiern, und sodann wieder solche, die der Rückkehr des Gottes an seine Stätte gelten[3]). Am Fest des Mondgottes Sin wird dieser Gott als „Herrscher unter den Göttern", als „Vater, Erzeuger von allem, . . . der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt", gepriesen[4]). Vermutlich werden auch diese Lieder mit dem Darbringen von Opfern verbunden gewesen sein. Ja, Jastrow vermutet, und wohl mit Recht, daß die Mardukhymnen der genannten Art bei Gelegenheit der Prozession, die den Gott bei seinem Wiedereinziehen in sein Heiligtum begleitete, von dem Chor der Priester gesungen wurden. Jedenfalls aber besitzen wir nun auch Hymnen, die geradezu dafür bestimmt sind, daß sie zum Opfer als begleitende, es bekräftigende Gebete gesprochen werden sollen. Das Opfer oder die gottesdienstliche Handlung überhaupt wird erläutert oder es wird ihr Nachdruck verliehen durch das gesprochene Wort des Priesters[5]). Es versteht sich von

[1]) Zimmern I, 14, vgl. II 22f.
[2]) Hehn, Beitr. z. Assyr. V, 3 (1905) Nr. 13; Zimmern I, 16.
[3]) Zimmern I, 9f.; Jastrow I, 503. [4]) Zimmern I, 11; II, 5ff.
[5]) Zimmern I, 13; II. 5.

selbst: sobald der Preisgesang sich von der Beschwörung oder dem Opfer und der Kultushandlung loslöste, so war der Hymnus als solcher gegeben. Den Übergang dazu mögen wohl solche Hymnen gemacht haben, in denen ein einzelner Mann der Gottheit seinen Lobpreis darbringt. Auch solche besitzen wir. „Ich huldige deinem Namen, Marduk, gewaltigster der Götter“ usw.[1]) Doch in der Regel ist es die Gesamtheit oder der König für sie.

Dem Preislied entspricht das Danklied. Im Grunde ist es, solange jenes nicht als Selbstzweck erscheint, nur eine Abart von ihm. Man dankt der Gottheit für erlangten Sieg, oder ein von schwerer Krankheit Genesener dankt für die ihm gewordene Heilung[2]). — Besonders stark vertreten ist nun aber das Klagelied. Seinem Ursprung nach ist auch dieses Lied durchaus eine Abart des Hymnus, genauer des Beschwörungshymnus: indem man dem Gott sein Leid klagt und ihn beschwört, es zu wenden, schickt man einen Preis seiner Größe und Barmherzigkeit voran. So wird das Klagelied wie das Bittlied in den Hymnus eingebettet. Das ganze Land klagt, wenn es von einer öffentlichen Not: Mißwachs, Seuche, Einfall von Feinden oder dergleichen betroffen ist. „Wie lange noch ist meinem Lande das Weinen und Trauern? wie lange noch in meinem Volke das Klagen und Weinen?“[3]) Jastrow hat meines Wissens erstmals diese Lieder als „öffentliche“ Klagelieder bezeichnet und sie von den Klageliedern „des Einzelnen“ unterschieden[4]). Aber er hat auch sofort richtig erkannt, daß, indem hier der König der Redende, und zwar im Namen des gesamten Volkes, ist, damit eigentlich der Unterschied von selbst wieder hinschwindet. Freilich, indem dann Lieder geschaffen wurden, in denen der Name des Beters vorlaufig ausgelassen und nur durch die allgemeine Wendung: „der und der“ ersetzt wurde, so daß jeder, der das Lied brauchte, nachträglich seinen Namen einsetzen konnte[5]), war es klar, daß ein solches Lied nicht mehr auf den König beschränkt, sondern jedem zugänglich war. Tatsächlich ist also damit der Unterschied der beiden Arten doch hergestellt.

Aber indem aus den alten Königsgebeten Formulare für Jedermann werden, gewinnt damit das Gebet von selbst wieder etwas Unpersönliches und Formelhaftes. In späterer Zeit sind dann geradezu, wie es scheint, Bußritualien hergestellt worden, z. B. mit der Anweisung an den Büßer, daß er dies Gebet dreimal vor Ischtar hersagen solle[6]). Neben solchen regelrechten Formularen gab es dann auch noch richtige Litaneien, in denen in der Form des Zwiegesprächs des Büßers und des Priesters vor dem Gotte geredet wird. Der Büßer trägt sein Anliegen vor und der Priester unterstützt es gleichsam bei jenem, legt es dem Gott noch besonders ans Herz[7]). Alles das ist verbunden

[1]) Hehn a. a. O. Nr. 26; Balla 91.

[2]) Zimmern I, 7. 30; Balla 88f. Ein merkwürdiges Stück jetzt auch bei Zimmern, Zum bab. Neujahrsfest II. Beitr. 45ff. Das Lied schließt mit einem Hymnus, den die Anwesenden anstimmen sollen, vgl. Ps 22, 23ff.

[3]) Zimmern I, 7f., vgl. 31. [4]) Jastrow II 106; vgl. II 29ff. 65

[5]) Zimmern I 19; Jastrow II 98. [6]) Zimmern II 18.

[7]) Zimmern I 25f.; Jastrow II 81ff. 89.

mit allerlei Sühneriten, wie uns die Texte auf Schritt und Tritt bekunden, so daß gerade hier der Zusammenhang von Lied und Gottesdienst besonders deutlich in die Erscheinung tritt[1]). Selbst strenge Kasteiungen sind dabei zur Bekräftigung des Gebetes vorgesehen. „Nachdem du solches vor Tamuz 3 mal rezitiert hast . . .. sollst du ihn (den Kranken) mit einer Rute . . . 7 mal schlagen; . . . dann soll er auf den Bußschemel niederhocken und also sprechen: . . .“ [2]). Den Beschluß bildete dann wohl die Entsündigung durch den Priester (Schrank, Bab. Sühnriten 68. 98).

Von höchstem Interesse ist für uns gerade in diesem Zusammenhang ein Gebet an Nebo, von König Assurbanipal gesprochen — es wird schwerlich das einzige seiner Art in der ganzen Literatur gewesen sein. Es ist wieder ein Hymnus, genauer ein hymnisch anhebendes Bittgebet. In ihm haben wir eine über die soeben erwähnte Doppelrede von Büßer und Priester hinausgehende Form vor uns, insofern der Gott selbst redend auftritt und so das Ganze als eine Wechselrede zwischen dem Beter und dem Gotte erscheint, und zwar in zweierlei Weise. Das eine Mal tritt der Gott selbst redend und Erhörung gewährend auf — durch den Mund des Priesters. Dem Priester ist ein Orakel geworden: „Ich schütze dich, Assurbanipal!“ Das andere Mal tritt der Priester von sich aus auf und verkündet den erhörenden Bescheid des Gottes: „Dein Mund sprach Gutes . . . fürchte dich nicht, Assurbanipal!“ [3]) Hier finden wir also sowohl das scheinbar unvermittelte Auftreten einer Gottesstimme während des Gebetes oder des zu ihm gehörenden gottesdienstlichen Handelns, als auch die plötzlich während des Gebetes den Beter überkommende Gewißheit der Erhörung. Wie wichtig beides für die Erklärung gewisser biblischer Psalmen ist, liegt auf der Hand.

Aber auch das Lehrgedicht — augenscheinlich ganz individuell und ohne Beziehung zum Kultus — scheint schon in der älteren assyrisch-babylonischen Dichtung vertreten gewesen zu sein. Wenigstens besitzen wir aus ihr ein merkwürdiges Lied[4]), das eigenartige Ähnlichkeit mit gewissen Psalmen hat, die über die Eitelkeit der menschlichen Dinge oder über den Zweifel an Gottes Walten handeln. Ein schwermütiger Grübler kommt im Rückblick auf ein langes Leben zu dem trostlosen Schluß: Alles ist eitel. „Was für verkehrte Dinge in der Welt! Blicke ich hinter mich, so verfolgte mich Mühsal.“ Und doch war er so eifrig, Gott zu dienen, dem König zu huldigen und andere dazu anzuhalten. Aber wer weiß denn, ob das überhaupt Gott wohlgefällig ist? „Was einem selbst gut erscheint, das ist bei Gott schlecht.“ So kommen die schwersten Zweifel über den sittlichen Wert des Opfers und aller gottesdienstlichen Verehrung über ihn und er vergräbt sich in das quälende Leid menschlicher Vergänglichkeit und menschlichen Elends, bis ihm am Ende, wie es scheint, der rettende Gedanke an ein mögliches Jenseits aufgeht. Man wird an Lieder wie den 49. Psalm erinnert.

[1]) Zimmern I 19 in der Mitte (Zeile 10; Jastrow I 448 (Mitte); Balla 88.
[2]) Zimmern II 19. [3]) Zimmern II 20 (unt. S. 449 f.); Jastrow I 442 ff.
[4]) Zimmern I 27 ff.

2. Das religiöse Lied in Ägypten[1]). — Auch in Ägypten scheint die religiöse, den hebräischen Psalmen zu vergleichende Dichtung von altersher geblüht zu haben. Das allgemeine Urteil auszusprechen, sind wir berechtigt, auch wenn das uns zur Verfügung stehende Material hier erheblich bescheidener ist als in Babylonien. — Schon die älteste Poesie pflegt die Götterhymne. Ebenso werden der König und seine Großen in Liedern gefeiert. „Die ruhelosen Sterne jauchzen dir zu und die nicht untergehenden verehren dich", ruft man dem Sonnengott zu[2]). Wesentlich ergiebiger ist das Neue Reich. Ein Amonhymnus schildert den Gott als den Versorger aller Wesen, ein anderer als den guten Hirten[3]). Als das wichtigste Beispiel aber mag neben andern Götterhymnen der Zeit der berühmte Hymnus von el-Amarna auf den Sonnengott gelten, der von König Chuenaten (Echnaton-Amenhotep IV. um 1370) gedichtet und dann auf einer Felswand an den Gräbern seiner Günstlinge eingemeißelt wurde. Er ist für uns ebenso ein Denkmal der eigenartigen religiösen Lehren dieses merkwürdigen Schwärmers auf dem Thron der Pharaonen, wie besonders ein Beleg für Art und Geist der religiösen Dichtung jener Zeit. So ist denn auch längst beobachtet worden, welche auffallende Ähnlichkeit dieser Hymnus in manchen Einzelheiten mit dem 104. Psalm verrät. Der Gott ist hier der große Beherrscher aller Welt und der mächtige Schöpfer aller Kreatur, zugleich aber der liebevoll sorgende Vater aller seiner Geschöpfe. „Die Vögel, die in den Nilsümpfen umherflattern, scheinen ihm ihre Flügel in Anbetung zu ihrem Schöpfer zu erheben, und selbst die Fische im Strom machen ihre Sprünge zum Preise Gottes. Seine Stimme ist es, welche die Blumen herbeiruft und das Kücken ernährt, oder der mächtigen Überschwemmung des Nil gebietet" (unt. S. 452 ff.; Breasted-Ranke, Gesch. Äg. 306). Doch wird der Gott nicht nur als mächtiger und liebevoll sorgender Schöpfer der Natur und als „Vater und Mutter von allem, das er gemacht", gefeiert, es finden sich daneben auch noch ganz andere Töne. „Amon-Rē, ich liebe dich und habe dich in mein Herz geschlossen" . . . „Strafe mich nicht wegen meiner vielen Sünden!" . . . „Leihe dein Ohr einem, der allein steht im Gericht, der arm ist und sein Gegner ist mächtig[4])!" Diese und andere Beispiele zeigen, daß man durchaus nicht beim Naturhymnus stehen blieb, sondern auch zur Aussprache von Gefühlen fortschritt, die ein ganz persönliches Verhältnis zur Gottheit voraussetzen, auf Grund dessen der Fromme es wagen darf, Gott seine Nöte zu klagen und die Zuversicht auszusprechen, daß er ihn nicht verlassen werde. Hier klingt denn also das Klagelied und das vertrauensvolle Bittgebet an.

Besonders entwickelt scheint daneben noch das Dankgebet gewesen zu sein. Wir besitzen nicht allzu viele Beispiele, aber das verhältnismäßig Wenige erlaubt den Schluß auf eine vielfach gepflegte Art des Liedes. Erman hat schon in seiner Geschichte der ägypt. Relig. (1909), 92 f. einige Texte dieser

[1]) Vgl. Erman in Kultur d. Gegenw. I 7, 29 ff; Gunkel, Reden und Aufsätze (1913) 131 ff. (= ZDMG 53 [1908] 531 ff.) und 141 ff.

[2]) Erman, a. a. O. 29. [3]) Erman, ebenda 34. [4]) Erman, Äg. Rel.² 98.

Art mitgeteilt, besonders aber hat uns seine Veröffentlichung [1]) von „Denksteinen aus der thebanischen Gräberstadt" vollends deutlich sehen gelehrt. „An Stelle der herkömmlichen Hymnen, die trocken den gefeierten Gott schildern, indem sie seiner Abzeichen und Feste, seiner mythologischen Taten und seines täglichen Wirkens objektiv gedenken, tritt uns hier der Ausdruck persönlicher Frömmigkeit entgegen." So wird hier, was sonst die Ausnahme ist (s. o.), fast zur Regel. „Rufe ich dich in meiner Betrübnis, so kommst du, mich zu retten" . . . „Du bist der Schutzherr für den, der ihn anruft, der sich über das Rechte freut, du Herr von Theben". Dann wieder: „Du bist der Schutzherr der Schweigenden" — er liebt es nicht, wenn der Leidende, der seine Hilfe sucht, viele Worte macht oder gar meint, durch recht lautes Schreien ihn erweichen zu können. Ihm ist stilles Gottvertrauen lieber. Oder: „War der Knecht bereit, zu sündigen, so ist der Herr bereit, gnädig zu sein; der Herr von Theben zürnt nicht den ganzen Tag". Es sind Danklieder für erfahrene Hilfe in der Not, denen aber zugleich allerlei Äußerungen des Preises, Erinnerungen an die vorgetragenen Klagen und Gelübde, Bekenntnisse zum Vertrauen auf den Gott eingestreut sind. Die Ähnlichkeit mit gewissen geläufigen Gedanken und Wendungen im biblischen Psalter ist hier ganz unverkennbar. Es ist wohl kein Zufall, daß auch in diesen schlichten Laiengebeten wie in gewissen Psalmen kein Wort von Opfern und Riten zur Tilgung der Schuld gesagt wird.

Endlich tritt auch in Ägypten das Lehrgedicht wenigstens mit religiösem Einschlag zutage [2]). Von den seit alter Zeit üblichen Weisheitssprüchen mag hier abgesehen werden, da sie ihr Gegenstück weniger in den Psalmen als im biblischen Spruchbuch finden. Wohl aber haben wir in dem sog. „Gedicht vom Lebensmüden" eine Dichtung aus der Zeit um 2000—1800, die hierher gerechnet werden darf. Es sind schwermütige Reflexionen eines tief Unglücklichen. Er redet mit seiner eigenen Seele wie der Dichter von Ps 42, 6. 12 oder von Ps 103. Er sehnt sich nach dem Tode, und doch graut ihm wieder vor ihm. Die Seele sucht ihm solche Gedanken auszureden. Er aber besteht auf seiner Meinung: „Es gibt keine Gerechte . . . es fehlt an Treuen . . . es gibt keinen Zufriedenen . . . Der Tod steht heute vor mir wie der Duft von Myrrhen". Ja er sehnt sich nach ihm wie der Heimkehrende, der viele Jahre in Gefangenschaft gelebt hat. „Wer dort ist, wird ja ein lebender Gott sein . . . wer dort ist, wird ja ein Wissender sein." Demnach scheint doch wohl der Grundton, den dieses vielfach dunkle, zugleich vielfach sonst biblischen Gedanken fernstehende Lied anschlägt, der zu sein, daß die zuversichtliche Hoffnung auf ein jenseitiges Fortleben über das Leid des Erdenlebens wie über das Grauen vor dem Tode hinüberzuheben vermag. Damit sind Töne angeschlagen, die auch dem Psalter nicht fremd sind (vgl. zu Ps 49).

3. Das religiöse Lied in Kanaan. — Franz Böhl hat im Theol.

[1]) Sitzber. d. Berl. Ak. d. Wiss. 1911, 1086 ff.

[2]) Vgl. Erman in Kult. d. Gegenw. I, 7, 31; Ranke in TuB I 196 ff.

Lit. Bl. 1914, Nr. 15 (Sp. 337—340) eine Studie veröffentlicht unter dem Titel: „Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan". Hier wird auf gewisse hymnische Ergüsse, die an einen kanaanäischen Gott gerichtet sind, hingewiesen und, wie ich glaube, mit Recht ihre Ähnlichkeit mit den Erzeugnissen babylonischer und ägyptischer Psalmendichtung betont. Man wird demnach recht wohl mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß auch im alten Kanaan schon in vorisraelitischer Zeit das unsern biblischen Psalmen vergleichbare religiöse Lied eine Rolle spielte.

4. Das religiöse Lied in Israel. — Von hier aus sind wir nun in der Lage, indem wir damit den großen Kulturkreis, in den Israel hineingestellt war, in seinen wichtigsten Vertretern überblickt haben, für Israel selbst wenigstens einige hauptsächliche Richtlinien zu gewinnen. Die erste werden wir der Wahrnehmung entnehmen, daß auf jenen Gebieten schon in sehr früher, zum Teil für Israel vorgeschichtlicher Zeit eine Dichtung entwickelt war, die mit der hebräischen Psalmendichtung vielfache Verwandtschaft aufweist. Und zwar sind in jener Dichtung bereits die wichtigsten Arten vertreten, die sich auch in der hebräischen finden. Wir stoßen auf den Hymnus in verschiedenen Formen. Wir finden das Danklied, das Klagelied, das Lied für den König oder zu seiner Ehre. Wir treffen das Bittlied und das Lehrgedicht. Und wir begegnen bei mehreren dieser Arten dem Umstand, daß sowohl das ganze Land oder die weite Öffentlichkeit ein Lied singt, als auch daß ein einzelner Mann seinen persönlichen Gefühlen und Bedürfnissen mit einem Gedichte Ausdruck leiht. — Als Zweites können wir feststellen, daß auch die wichtigsten dichterischen Ausdrucksformen, die wir am biblischen Psalter zu beobachten gewohnt sind, hier schon ihre Stätte haben. Nicht allein finden sich gewisse dichterische Kunstformen wie der Parallelismus der Glieder und die Verwendung einer gewissen Gleichzahl der Hebungen, worüber noch zu handeln sein wird, sondern wir beobachten darüber hinaus sowohl eine Gleichheit mancher bezeichnender Wendungen als besonders eine weitgehende Ähnlichkeit des Gedankengangs und des ganzen Aufbaus der Lieder. Daß im Hymnus die Taten des Gottes aufgezählt werden und wie es geschieht; daß im Klagelied das Leid eingehend geschildert und hernach ein Danklied gelobt wird; daß beim Bittlied oder auch anderwärts eine Gottesstimme laut wird, die Erhörung oder göttliche Huld verheißt; daß das Danklied auf das Leid und die Klage zurückschaut und wie dies geschieht — das alles bekundet eine weitgehende Ähnlichkeit. Auch der nicht seltene Wechsel der Stimmen im Psalter, der auf Wechselgesang hindeutet, erinnert uns deutlich daran, daß wir auch im babylonischen Büßerliede der Wechselrede begegnet waren.

Ein Drittes tritt uns entgegen, wenn wir auf das Verhältnis der Lieder zum Kultus achten. In Babylonien ließ sich noch mit vollkommener Deutlichkeit beobachten, wie das religiöse Lied von Hause aus seine Stätte im Kultus hatte. Manche Lieder sind noch mit der Beschwörung aufs engste verwachsen, andere begleiten und bekräftigen das Opfer; Prozessions- und Festgesänge verschönen den heiligen Umzug oder das Fest des Gottes; Bußlieder bereiten die Sühneriten

des Priesters vor oder geben ihnen Nachdruck Ähnliches können wir in Israel feststellen. Äußerungen wie: „Ich wasche meine Hände in Unschuld" Ps 26, 6 oder: „Entsündige mich mit Ysop" 51, 9, auch wenn sie hier rein bildlich gemeint sind, zeigen uns doch noch deutlich den einstigen engen Zusammenhang solcher Worte mit wirklichen Sühnebräuchen. Oder wenn wir in Ps 5, 3 die Zurüstung des Opfers erwähnt finden, in 118, 27 die Aufforderung an die Festgemeinde lesen, den Umgang um den Altar zu halten oder in 118, 26 (vgl. 19 f.) die Einladung, durch die Tore ins Heiligtum einzuziehen, oder in 42, 5 die sehnsüchtige Erinnerung an solche von Jubelliedern begleitete Feiern nachklingen hören, so haben wir hier noch im Psalter selbst den unmittelbaren Zusammenhang von Lied und Gottesdienst oder heiliger Handlung, dem wir auch außerhalb des Psalters im AT noch öfter begegnen (vgl. S. XXXII f.).

Was folgt aus diesen Berührungen? sind sie zufällig oder dürfen wir weitere Schlüsse aus ihnen ziehen? — Gewiß wird sich vieles aus gleichartigen oder verwandten Verhältnissen in einer an sich nahe verwandten Kultur- und Geisteswelt erklären lassen. Vor allem bei dem dritten der genannten Punkte. Aber bei der uns sonst bekannten engen Verbindung zwischen kanaanäischer und israelitischer auf der einen und babylonischer oder ägyptischer Kultur auf der andern Seite wird man ohne die Annahme eines engeren Zusammenhangs zwischen beiden, wie man ihn sich immer denken mag, nicht auskommen. Im ganzen wird, wie der obige Tatbestand vermuten läßt, die Beeinflussung von Babylonien her stärker sein als diejenige von Ägypten her. Dort scheint man besonders für die Weise der Hymnen und der Buß- und Klagelieder manches gelernt zu haben; hier hingegen scheint mehr der allgemeine Eindruck von Bedeutung gewesen zu sein und daneben mögen hier in einzelnen Fällen geradezu bestimmte Lieder als Muster gedient haben. Wenigstens können wir in einem einzelnen Falle, beim 104. Psalm, uns den Sachverhalt kaum anders erklären.

Da wir jetzt wissen, wie alt die Beziehungen Palästinas zu Babylonien und Ägypten sind und wie enge sie zuzeiten waren [1]), so haben wir im übrigen — von wenigen, ganz bestimmten Ausnahmen abgesehen — durchaus nicht nötig, daran zu denken, daß israelitische Dichter ihre Vorlagen unmittelbar aus Babel oder aus Ägypten bezogen hätten. Es ist das bei der grundsätzlichen Verschiedenheit der Religionen an sich schon gar nicht wahrscheinlich. Ja man kann zu allermeist gar nicht annehmen, daß ihnen überhaupt bestimmte Muster vorgelegen oder auch nur vorgeschwebt haben. Das Verhältnis wird vielmehr ein ähnliches sein wie zum Gesetz Hammurapis oder wie zu den babylonischen Sündflutsagen. Schon in früher Vorzeit — man denke an die Amarnatexte — ist Kanaan durchtränkt von ausländischen Einflüssen, auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens. Wie man um die Mitte des 2. Jahrtausends in Kanaan ägyptische Tempel besaß und babylonische Mythen las und ägyptische und babylonische Götter verehrte [2]), so hat man dort auch Hymnen und Klage- oder

[1]) Vgl. m. GVI. I[3] 183 f. 198 f. 230 f. [2]) Ebenda I[3] 198 f. 232 ff.

Bittlieder gesungen, die jenen Göttern galten (oben Nr. 3). So ist die Weise mancher Lieder und sind manche Einzeltöne, die von altersher im Lande lebten, auf die Kanaaniter und durch sie auf Israel übergegangen. Aber mit vollkommen neuem Inhalt erfüllt. Es bedarf keines weiteren Wortes darüber, wie Israel dieses Erbe genützt und was es aus ihm gemacht hat. Es genügt auf den engen Zusammenhang hinzuweisen, in dem so viele der babylonischen Lieder zu krassem Zauber- und Beschwörungsglauben stehen, oder an die durchweg polytheistischen Voraussetzungen zu erinnern, von denen die ägyptischen und babylonischen Lieder getragen sind. Nur der Pharao Echnaton macht hier eine scheinbare Ausnahme. Aber einmal ist die Ausnahme in der Tat nur scheinbar, insofern sein Gotteinheitsglaube viel mehr spekulativ mystischer als eigentlich religiöser Art war [1]), und zum andern bedeutet sein Auftreten in Ägypten doch eigentlich nicht mehr als eine bloße Episode. Eine Nachwirkung ist nicht zu spüren.

Eines aber geht mit höchster Wahrscheinlichkeit aus diesen Berührungen, wenn man sie im Zusammenhang mit der ganzen geschichtlichen Entwicklung Kanaans und Israels auf sich wirken läßt, hervor: das hohe Alter der israelitischen Psalmendichtung ihren mutmaßlichen Anfängen nach, und damit die Unhaltbarkeit aller noch vor kurzer Zeit mit so viel Zuversicht vorgetragenen Theorien über die große Jugend dieser Dichtung in allen ihren Teilen. Sie mag im Gegenteil so alt sein als die Nation überhaupt und hat vermutlich von den ersten Anfängen derselben an bestanden und die Nation durch alle Jahrhunderte ihres Bestehens hindurch begleitet. Sollten also nicht etwa aus der Geschichte Israels selbst und seiner Dichtung ganz entscheidende Gegengründe gegen die vorhin vorgetragene Annahme zutage treten, so würde es schon von hier aus bei jener Wahrscheinlichkeit bleiben. Sollten sich jedoch in Israel selbst noch positive Gründe für jene Annahme finden, so wäre durch sie allerdings die Beweisführung abgeschlossen, welche die hohe Wahrscheinlichkeit zur wirklichen Gewißheit erhöbe.

§ 5. Die Psalmen als Gedichte. B. Alter. Gottesdienst. Arten. Dichter.

1. In der Tat fehlt es im AT selbst nicht an Gründen für das hohe Alter der Psalmendichtung in Israel. Wellhausen hat bekanntlich den in seiner Schule dann fast für kanonisch geltenden Satz aufgestellt (Bleeks Einleit. ins AT[4] [1878] 507), es handle sich in der Gegenwart überhaupt nicht mehr um die Frage: wie viele Lieder im Psalter vorexilisch seien, sondern um die andere: ob es überhaupt vorexilische Lieder im Psalter gebe. Wie wenig der Satz zutrifft, zeigen die folgenden Erwägungen. Wir schreiten, um seine Berechtigung zu erheben, von der Zeit des Exils rückwärts. In Ps 137, 3. 4 ist daran erinnert, wie die Juden in Babylonien es ablehnen, ihren Peinigern ein

[1]) Vgl. ebenda I[2] 656 ff.

Zions- oder Jahwelied vorzusingen. Das können nur heilige Lieder gewesen sein, Israel muß also einen Schatz solcher Gesänge schon aus der alten Heimat in das Exil mitgebracht haben. Ferner: in Amos 5, 23 lesen wir, daß Jahwe es ablehne, „den Lärm ihrer Lieder und das Rauschen ihrer Harfen" ferner anzuhören. Es handelt sich dabei um den Gottesdienst in Betel oder Samaria. Gehören zu ihm in der profetischen Zeit Tempelgesänge als regelmäßiger Bestandteil, so gab es also hier in Efraim damals Psalmen, und dasselbe darf dann mit Sicherheit auch für den salomonischen Tempel und seinen Gottesdienst in dieser Zeit angenommen werden. In der Tat liefert uns kurze Zeit nachher Jesaia auch für Jerusalem den Beweis. Bei seiner Berufung hört er im himmlischen Heiligtum die Serafe den Hymnus auf Jahwe: „Heilig, heilig" usw. anstimmen. Die ganze Szene ist dem wirklichen Gottesdienst im irdischen Tempel nachgebildet mit Gottesthron, Altar und Opferflamme. Dabei vertreten die Serafe die Priester und ihr Lobgesang vertritt augenscheinlich den priesterlichen Tempelhymnus auf Jahwe, wie er damals in Jerusalem üblich war. Ähnliches sagt uns derselbe Jesaja in 30, 29 seines Buches, wo er davon redet, man werde einstens „Lieder singen wie in der Nacht der Festweihe". Was damit gemeint ist, ist bei der Erklärung von Ps 134 erläutert. Soviel ist aber hier schon deutlich, daß man in Jerusalem zur Zeit Jesajas an den Festen Jahwes — um solche handelt es sich hier — Festlieder zu Ehren Jahwes sang, also abermals Psalmen.

Man tat aber dasselbe schon lange vor Jesaja und Amos. Als David nach der Eroberung Jerusalems die altheilige Lade Jahwes dorthin überführte, da hielt er ihr, um den Gott Israels würdig einzuholen, eine feierliche Prozession ab, — ähnlich wie man in Babylonien den Gott an seinem Feste feierlich abholte und wieder an seine Stätte zurückgeleitete. Da fehlte es denn, wie es zu so festlichem Anlaß sich schickte, auch nicht an Musik, heiligem Reigen und Hymnen (*schirim*) auf den Gott der Lade (2 Sam 6, 5. 14). Also auch schon das alte Israel der Zeit Davids kennt Festpsalmen zu Ehren seines Jahwe. Ja wir dürfen bis an die letzte Grenze der Geschichte der Nation nach oben zurückgehen. Das berühmte Lied der Debora, gesungen zu Ehren des von Israel über die Kanaaniter erfochtenen Sieges, ist ja freilich zunächst ein politisch-nationales Lied. Aber in Altisrael ist nichts, am wenigsten Kampf und Sieg, rein national. Alles nationale Geschehen und Erleben ist auch ein religiöses Erleben. Darum ist auch der nationale Sang notwendig zugleich ein religiöser Sang, und es ist nicht Zufall, daß das Siegeslied Israels Jahwe selbst als den Helfer seines Volkes anredet und so zum Hymnus auf ihn wird, vgl. Richt 5, 4f. 31. Auch das Deboralied ist ein Psalm. Und nicht minder ist ein solcher das Meerlied, das Mirjam nach dem Durchzug durch das Rote Meer anstimmte:

Singet Jahwe, denn hoch ist er erhaben: —
Rosse und Ritter warf er ins Meer!

Es ist der älteste Jahwehymnus, der erste Psalm, den wir in Israel kennen[1]). Mit ihm sind wir denn aber auch bis an die Pforte der Geschichte des Volkes geführt und das Ergebnis dieser ganzen Untersuchung darf demgemäß dahin zusammengefaßt werden, daß wir den oben ausgesprochenen Satz bestätigt fanden, die Psalmendichtung sei in Israel so alt als die Nation selbst.

2. Dieses Ergebnis wird nun seine weitere Erhärtung finden, wenn wir unsere Blicke auf das Verhältnis der Psalmendichtung zum Gottesdienst zurücklenken. Daraus werden uns dann weitere Erkenntnisse über das Wesen der Psalmen erwachsen. Was die oben schon (§ 2) beschriebene Verwendung mancher Psalmen im Gottesdienst der Juden voraussetzt, nämlich daß sie zu einem guten Teile dem öffentlichen Gottesdienste dienen sollten, das ist in uralter Sitte Israels wohl begründet. Die Sitte gehört — wie die vorangegangenen Erörterungen ebenfalls zeigen (vgl. § 4) — nicht Israel allein an, sondern hat ihr Gegenstück in der Sitte des ganzen Kulturkreises, in dem Israel steht. Wenn uns also die Erklärung der Psalmen ergeben wird, daß manche Lieder nur aus ihrer engen Verbindung mit dem wirklichen Leben des Volkes in seinem Kultus zu verstehen sind, ja daß man in ihnen den vollen Strom des gottesdienstlichen Lebens zum Teil noch in ungebrochener Ursprünglichkeit rauschen hört, so ist uns damit von selbst die Aufgabe gestellt, die Psalmendichtung mit diesem frisch pulsierenden Leben in Beziehung zu bringen und ihre Ursprünge und einen Teil ihres Wesens von hier aus zu würdigen.

Nun ist uns die Sitte, Lieder an ganz bestimmte Anlässe des Lebens, vor allem des gottesdienstlichen, zu knüpfen, aus Israel tatsächlich wohl bezeugt, und zwar bis in die älteste Zeit hinauf. Es mag in dieser Hinsicht, von dem Inhalt der Lieder und besonders der von ihnen vorausgesetzten Art der Gottesanschauung abgesehen, in Israel nicht viel anders zugegangen sein als in Babylonien. Haben wir gehört, daß dort das Fest des Gottes oder der dem Volk und König geschenkte Sieg durch einen Hymnus auf die Größe des Gottes gefeiert wird, so auch in Israel. Wird dort in Notlagen der Gott durch Opferfeiern und Sühneriten, denen ein Lied Nachdruck leihen soll, besänftigt, so auch hier. Bringt dort schon nicht nur die Gesamtheit, sondern auch der einzelne Mann sein Anliegen ins Heiligtum und vor die Gottheit und damit irgendwie in den Kultus, so nicht minder in Israel, — und zwar auch hier wieder auf beiden Gebieten zugleich im Liede. Beispiele dafür bietet das alte Israel in ausreichender Zahl. Zum Teil sind sie schon durch das oben unter 1. Dargelegte an die Hand gegeben. Es mag zunächst an die dort erwähnte mit Festgesängen begleitete Nachtfeier erinnert werden, von der uns Jesaja Kunde gibt, ebenso an die Prozessionslieder Davids bei der Überführung der Lade nach dem Zion und an die uns vielfach bezeugte alte Sitte der Festwallfahrt, zu der nach Jes 30, 29 b die Pilger- oder Wallfahrtslieder im Psalter aufs beste stimmen.

[1]) Vgl. darüber m. GVI I³ 505 f. Über die Art solcher Frauenchöre s. J. L. Burckhardt, Beduin. u. Wahab. 66 f. 204. 207.

Wenn wir also in unserem Psalter Lieder finden, die auf ähnliche oder verwandte Lagen und Anlässe im wirklichen Leben Israels passen, — ich erinnere an Ps 24 oder 95 oder 100 oder 118 und 134 u. a. —, so dürfen wir auch nicht zögern, sie von hier aus zu erklären. Und wenn nun weiter solche Lieder oder einzelne von ihnen im übrigen in eine frühe Zeit Israels passen, so müssen wir sie, weil sie hier ihre tatsächlichen Voraussetzungen finden, auch hier unterbringen, unbekümmert um gewisse vorgefaßte Meinungen und Theorien. Ja wenn wir aus dem alten liturgischen Spruch, mit dem der Aufbruch und die Heimkehr der heiligen Jahwelade in Israel besungen wurde Num 10, 35f., ersehen, daß derartige Gesänge vielleicht bis in die graue Vorzeit hinaufreichen [1]), so haben wir damit die Gewähr, daß wir recht daran tun, die Anfänge auch des Kultusgesangs und des liturgischen Hymnus in Israel bis in die Zeiten der werdenden Nation zurückzuleiten. Der Aaronssegen, mit dem die Priester nach Num 6, 23 das Volk segnen sollen, gehört jedenfalls auch einer frühen Zeit Israels an. Ebenso ist kein Zweifel, daß er in den Gottesdienst gehört. Aaron hebt vom Altar aus, nachdem er das Opfer dargebracht hat, die Hände auf und segnet das versammelte Volk Lev 9, 22; Elkana und Hanna werden vom Priester Eli gesegnet 1 Sam 2, 20; David segnet, nachdem er des Priesteramtes, das auch dem König zusteht, gewaltet, als oberster Priester seines Volkes dieses mit dem „Segen Jahwes" 2 Sam 6, 17. 18; Salomo tut genau in derselben Lage nach der von ihm vollzogenen Weihe seines Tempels der ganzen Gemeinde dasselbe. Auch wofern wir hier nicht in jedem einzelnen Falle auf streng historischem Boden stehen sollten, so zeigt uns doch dieses Bild mit voller Deutlichkeit, daß rhythmisch geartete Segenssprüche des Priesters zum altisraelitischen gottesdienstlichen Brauche gehören (vgl. noch Sir 50, 20). Finden wir Lieder im Psalter, die hieran anklingen, ob in früherer oder späterer Zeit, so werden wir demnach zunächst an den öffentlichen Gottesdienst und jenen Brauch in ihm zu denken haben [2]).

Zwei weitere Beispiele bieten uns Hanna, die Mutter Samuels, und eine alte, im Deuteronomium aufbehaltene Sitte. Mit ihnen sind wir zugleich darauf geführt, daß auch in Israel Gesang und Gebet nicht nur im öffentlichen Gottesdienst und im Namen der gesamten Gemeinde erschallen, sondern daß auch der einzelne Fromme bei besonderen Anlässen auf diese Weise zum Worte kommt. Hanna schüttet ihr tiefbetrübtes Herz vor Jahwe im Gebet aus und tut dazu ein Gelübde 1 Sam 1, 9ff. Und nachdem ihr Gebet Erhörung gefunden hat, kehrt sie ans Heiligtum zurück und erfüllt ihr Gelübde. Sie bringt dabei ein Opfer dar und spricht dazu aufs neue ein Gebet, dessen Wortlaut uns mitgeteilt wird und das sich deutlich als ein Psalm darstellt 1 Sam 1, 24ff.; 2, 1ff. Nun ist zwar der uns hier überlieferte Psalm sicher nicht von Hanna gesungen worden, da er aus erheblich späterer Zeit stammt. Aber das ändert an der

[1]) M. GVI I² 291⁴; vgl. 542 (I³ 314² u. 571). — Man vgl. auch Ex 32, 6. 17f.

[2]) Über die Beteiligung der Gemeinde durch ihr Amen und Halleluja s. oben S. XXVIIIf., auch XV Anm. und bei Ps 105 und 106 am Ende.

Tatsache nichts, daß der Berichterstatter annimmt, man habe nicht nur zu seiner eigenen Zeit, sondern auch schon viel früher bei solchen Anlässen sein Opfer mit Gebet und Gesang begleitet, ja auch ohne Opfer sein persönliches Anliegen vor Gott gebracht. Ohne Zweifel hat er damit Recht. — Weiterhin lesen wir in Deut 26, 1 ff., wenn Israel ins heilige Land eingezogen sei und seine Früchte geerntet habe, solle der Hausvater einen Teil der Erstlinge seines Ertrags in einen Korb packen und damit an die heilige Stätte ziehen. Dort soll er in Gegenwart des Priesters den Korb vor dem Altar Jahwes niedersetzen und dazu ein feierliches Gebet sprechen, in dem er Gott seinen und des Volkes Dank für das Land und seine Segnungen ausdrücken und den Korb überreichen soll. Das Gebet sieht aus wie ein festes liturgisches Schema, das in der Zeit jenes Schriftstellers für diesen Zweck üblich war. Gewiß hat es mit den Zeiten gewechselt. Aber die Tatsache wird zu allen Zeiten gleichmäßig bestanden haben, daß man unter bestimmten liturgischen Formen — Dankgebeten und Dankliedern — derartige gottesdienstliche Handlungen vorzunehmen pflegte.

Sicher ist diese Sitte, auch persönliche Anliegen in den Gottesdienst zu bringen, wenn sie einmal überhaupt bestand, nicht auf die Bitte und den Dank beschränkt geblieben. So gut wie sie konnte man natürlich auch Verfehlung, Krankheit und Leid an den Altar vor Gott bringen, also Klag- und Bußlieder hier vortragen [1]). Sollten uns also im Psalter Lieder entgegentreten, die ihrer ganzen Haltung nach als Einzellieder zu gelten haben und dabei an die heilige Stätte zu passen scheinen, so werden wir ans abermal nicht dagegen verschließen dürfen, sie als zunächst für solche Zwecke bestimmt anzusehen.

Ziehen wir auch hier das Ergebnis, so lehrt uns die vorstehende Erörterung, daß auch in Israel der Psalmengesang seinen Ausgang vom Gottesdienst oder von heiligen dem Gottesdienst nahe verwandten Anlässen genommen hat und weiterhin, daß diese enge Verbindung bis in die frühe israelitische Vorzeit, ja bis an die Anfänge des Volkes zurückreicht. Freilich darf auch hier schon nicht übersehen werden, daß, ähnlich wie besonders in Ägypten, so auch in Israel das religiöse Lied sich mehr und mehr vom Kultus loslöst und zu ganz persönlicher Aussprache des Menschen mit seinem Gott wird.

3. Damit ist uns denn auch die richtige Grundlage für die Einteilung der Psalmen nach Klassen gegeben. Es fehlte bisher hierfür an einem festen Anhalt. Erst die uns jetzt erschlossene Erkenntnis der größeren allgemeinen Zusammenhänge läßt uns auch hier klarer sehen. Es kann nach dem oben Ausgeführten kein Zweifel mehr sein, daß man auch hier zunächst vom Kultus auszugehen hat. Gunkel hat erstmals die Folgerungen aus den vorhandenen Prämissen richtig gezogen.

Hier kommt zunächst wie in Babylonien und Ägypten der Hymnus in

[1]) Vgl. außerhalb des Psalters besonders die Trauer- und Bußfeier bei Joel aus Anlaß einer Heuschreckenplage (Jo 2, 12 ff.), die für derartige Feiern typisch ist; weiteres unten S. XXXV f.

Betracht, der Preisgesang, dessen Inhalt in irgendeiner Weise immer der Preis Jahwes darstellt. Im ganzen hat er auch in Israel sein festes Gefüge, so daß meist mit der Aufforderung zum Preise Gottes eingesetzt und dann mit der hymnischen Ausmalung seiner Größe und Herrlichkeit fortgefahren wird. Sie bildet den eigentlichen Kern des Hymnus. Ein Abgesang schließt häufig das Lied ab und gibt dem Ganzen die nötige Abrundung. Begreiflicherweise tritt uns im Psalter im ganzen schon die entwickeltere Form entgegen. Die älteste Gestalt können wir noch bei Mirjam und im Anfang des Deboralieds beobachten, und im Psalter selbst kehrt sie recht deutlich in den späten Schlußhymnen 145—148 und 150 wieder. Natürlich erfährt die Grundform mit der Zeit allerlei Abwandlungen. Man vgl. Jes 6, 3ff. und Ps 8 u. 19A. Nicht selten ist dabei die wohl zu den Urformen des Hymnus gehörende Wechselrede (vgl. § 6, 1) angewandt, so daß etwa Chor und Gemeinde, oder Chor und Halbchor, oder der Chor und eine einzelne Stimme einander ablösen. Besonders tritt ein solcher Stimmenwechsel ein, wenn etwa der Kern des Hymnus an Stelle der einfachen Schilderung der Größe Jahwes durch eine Erzählung über seine Taten gebildet wird. — Die Unterarten des Hymnus werden zumeist durch die oben beschriebenen besonderen Anlässe gekennzeichnet. Dem einfachen Gottesdiensthymnus, der lediglich dem Preis Jahwes vor versammelter Gemeinde Ausdruck geben will (z. B. 113. 115. 134), tritt zur Seite das Fest- und Siegeslied, das Gottes große Taten rühmend und dankbar preist (z. B. 33. 81. 99. 114; vgl. den Exkurs bei Ps 81) und weiterhin das Prozessionslied, das dem besonderen Zwecke der Verherrlichung der Festprozession dient und dadurch seinen eigenartigen Charakter erhält (z. B. 15. 24. 48. 95). Eine halb selbständige Stellung unter den Kultushymnen nimmt endlich der eschatologische Hymnus ein, insofern er zugleich in die Zukunft blickt und den Gedanken an das kommende Gottesreich und die sehnsüchtige Erwartung seines baldigen Kommens mit dem Preis der Größe und Allmacht Gottes verbindet (z. B. 46. 47. 96. 98; vgl. den Exkurs zu Ps 47).

Doch hat schon der Hymnus sich auch in Israel nicht auf den öffentlichen Gottesdienst beschränkt. Schon bei dieser ältesten Gattung machen wir die Wahrnehmung, daß sie auch als freier Erguß der Freude an Gott oder der in Gott gehobenen Stimmung des einzelnen Frommen auftritt. Wieweit solche Lieder oder einzelne von ihnen etwa das private Opfer des Frommen begleiteten, in der Weise wie der Lobgesang der Hanna gedacht ist, entzieht sich unserer Kenntnis. Bei den älteren unter ihnen wie Ps 19A und 29, vielleicht auch Ps 8 (vgl. d. Erkl.), mag es sich wohl so verhalten, bei den jüngeren wie Ps 103. 104. 111. 145 wird man an Lieder denken müssen, die ein Frommer für sich und seinen privaten Gebrauch oder seinen engsten Kreis. zum Teil vielleicht für ein Erbauung suchendes Konventikel (vgl. 111) gedichtet hat. — Natürlich ist damit nicht ausgeschlossen, daß ein solches Lied nachträglich in den Tempelgottesdienst übernommen wurde; für Ps 29 können wir die Übernahme tatsächlich aus G ersehen, für die andern mit Grund vermuten.

Eine zweite und dritte Klasse von Psalmen stellen, den babylonischen Dank- und Klageliedern entsprechend, die Dank- und Bittgebete dar. Stärk macht mit Recht darauf aufmerksam, daß der letztere Name der Bezeichnung Klagelieder vorzuziehen sei, da das Wesentliche in diesen Liedern doch schließlich die, wenn auch in klagenden Tönen sich ausströmende Bitte um Hebung des Leides ist. — Auch hier lassen sich vielfach solche Lieder, die dem öffentlichen Gottesdienst dienen sollten, von solchen scheiden, die nur dem Bedürfnis des einzelnen und seiner Erbauung und Erleichterung dienten.

Die öffentlichen Dankgebete gehören von Hause aus zum öffentlichen Dankfest. In alter Zeit wird besonders die siegreiche Heimkehr des Königs und des Heeres, gewiß aber auch der „Königstag", des Herrschers Geburtstag, vielleicht auch der Tag seines Regierungsantritts, einen wichtigen Anlaß zu einer solchen Feier geboten haben. Nicht minder wird man besonders reiche Ernten oder besondere religiöse und gottesdienstliche Ereignisse wie die Tempelweihe [1]) durch besondere Feste gefeiert haben. Daneben boten die gewöhnlichen regelmäßigen Ernte- und Gedächtnisfeiern Anlaß genug, mit Dankliedern des Segens, den Jahwe spendete, und seiner Großtaten am Volke zu gedenken. Lieder dieser Art sind z. B. 21. 65. 66. 67. 118. — Gehören die Dankgebete zunächst zum Dankfest, so die Bittgebete zum Bittfest. Nach Niederlagen im Felde, bei Seuchen, Dürre und Mißwachs und ähnlichen öffentlichen Notständen versammelte sich alles Volk im Tempel, um Jahwes Antlitz zu suchen. Beispiele dafür bietet die Geschichte da und dort. So hat nach Jer 22, 10 Israel um den gefallenen König Josia geklagt und nach dem Zusammenhang und der Fortsetzung dieser Worte (vgl. v. 10^{b} und 18 f.) war es Sitte, in solchen Fällen eine öffentliche Klagefeier zu veranstalten. Wie in Zeiten großer Dürre die Priester, „zwischen Tempelhalle und Altar" stehend, namens der Gemeinde den Klageruf anstimmen, zeigt uns Joel 2, 12—17. Ein ähnliches Bußgebet im Namen der Gemeinde aus demselben Anlaß bietet uns Jer 14, 7 ff. [2]). Im Psalter sind unter die Gebete dieser Art zu rechnen Lieder wie 44. 74. 79 und weiter wie 85. 123. 126. — Eine Abart des öffentlichen Bittgebets ist das Gebet für den König wie 20. 61. 72. Sein hohes Alter ist schon durch die Tatsache wahrscheinlich gemacht, daß es längst sein Gegenstück in Babylonien und Ägypten hat, vgl. Jastrow I, 392 ff.; Erman, Äg. u. äg. Leben 523 ff.

Aber auch diese Art von Psalmen kann, wie beim Dankgebet der Psalm der Hanna [3]) oder des Jona (Jon 2, 3 ff.) und beim Bittgebet das Gebet des

[1]) Vgl. 2 Sam 6; 1 Kön 8; Neh 12, 27 ff.

[2]) Vgl. weiter 1 Sam 7, 6; 1 Kön 21, 9 ff.; Am 5, 16; Jes 22, 12; 29, 4; 32, 11 f.; Jer 3, 21 ff.

[3]) Gerade für das Dankgebet haben wir im Psalter selbst außer 100, 1 (vgl. S. XV) noch manche Andeutung, so besonders 66, 13, wo geradezu auf die früher in der Not gelobten Opfer, mit denen der Betende jetzt kommt, hingewiesen wird; vgl. Jon 2, 10 und Ps 116, 17. Es ist daraus klar, daß es Sitte war, daß ein aus Krankheit oder Leid Erlöster nachher im Tempel seinen Dank abstattete und dazu ein Lied sang. Vgl. weiter

Hiskia in Jes 38, 10ff. beweisen, durchaus auch vom einzelnen Frommen herrühren. Es mag an sich sowohl im Tempel zum Opfer vorgetragen worden sein, wie es zu Hause von dem Beter in seinem Kämmerlein und auf seinem Lager gesprochen sein kann. Hierüber kann im Psalter selbst nur die Erklärung des einzelnen Liedes entscheiden. Daß im übrigen gerade hier die Anlässe die allerverschiedensten sein können, bedarf keiner weiteren Worte: Krankheit, Verfolgung, erlittenes Unrecht, falsche Anklagen, Verbannung aus der Heimat, aber auch das einfache Gefühl der Sündenschuld können dem Beter den Mund gegenüber seinem Gott öffnen, und darnach wird das Gebet von selbst dann zum sündenbekennenden Bußgebet oder zur Bitte um Erlösung aus dem Leid oder um Rechtfertigung oder Abwehr der Widersacher. Hier kommt es dann auch häufig nicht darauf an, ob der Beter, der fast durchweg als eine Einzelperson zu denken ist, ausschließlich im eigenen Namen redet oder im Namen der kleineren oder größeren Gemeinschaft, deren Glied er ist, vgl. zu 111.

Es mag deshalb hier der Ort sein, die in letzter Zeit viel verhandelte Frage nach dem Subjekt der Psalmen zu berühren. Sie hat durch die neuen Erkenntnisse wesentlich an Bedeutung verloren. So ist sie denn auch durch die vorstehenden Erörterungen schon wesentlich beantwortet und kann für uns vorwiegend nur noch ein historisches Interesse in Anspruch nehmen. Die These, daß in einer großen Zahl von Psalmen, ja in fast allen, das redende Subjekt nicht ein einzelner Beter sei, sondern die betende Gemeinde, ist nicht jung. Sie hatte schon im Altertum ihre Vertretung und ist dann in neuerer Zeit hauptsächlich von Olshausen und in besonders schroffer Form von Smend (ZAW 8 [1888] 49ff.) aufgenommen worden. Unter den Erklärern haben ihr in der jüngsten Zeit besonders Baethgen und Kautzsch gehuldigt. Sie hat dadurch eine weite Verbreitung in den Kreisen der Gelehrten gefunden und galt bis vor kurzem als die herrschende Meinung, ja sie gilt als solche noch heute bei vielen. — Der Schreiber dieser Zeilen hat die Frage von anderen Gesichtspunkten aus mehrfach behandelt. Sie behalten alle ihre Gültigkeit, sollen aber hier nicht wiederholt werden. Hier mag es genügen, daran zu erinnern, daß uns die Übersicht über die babylonische und ägyptische Dichtung das hohe Alter des Einzelliedes auf diesen Gebieten erwiesen hat. Daraus ergibt sich auch für Israel aufs neue von selbst die Wahrscheinlichkeit des Vorhandenseins dieser Dichtungsart, vgl. z. B. zu Ps 88 (S. 291). In der Tat hat sie in Israel eine überaus große Rolle gespielt, wie unlängst noch besonders eingehend von Balla in seiner Schrift „Das Ich der Psalmen“ (1912) nachgewiesen worden ist, auch wenn ihr Verfasser je und dann etwas über das Ziel hinausschießt.

Kehren wir denn zu der Einteilung der Psalmen zurück, so tritt neben die genannten Arten als eine weitere zunächst das Lehrgedicht. In den Liedern dieser Art wird der Dichter zum Weisheitslehrer, sei es daß er un-

S. XXIV[1] und das S. XVIf. über das *Hodu* Jer 33, 11 und in den Hodupsalmen Gesagte. Daß das Dankgebet sich gelegentlich auch vom Opfer losmachte, beweisen 40, 7; 69, 31f. Hier wird das Dankopferlied zum reinen Danklied.

mittelbar in der Weise der Spruchdichter Weisheitssprüche vorträgt (so vielfach in 119, auch 37) oder in der Art der profetischen Geschichtsbetrachtung die Lehren der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft seines Volkes zieht (vgl. den Exkurs S. 262f.) oder daß er den Segen der Frömmigkeit und den Nutzen des Gesetzes preist (1. 112. 119 u. a.). Eine besondere und religiös besonders bedeutsame Abart des Lehrgedichts stellen die sogenannten Theodizeepsalmen (37. 49. 73) dar. In ihnen ist, ähnlich wie im Buche Hiob, die göttliche Vergeltung dem Dichter zum Problem geworden. Sie stellen darum genauer Reflexionen über jenes Thema, zum Teil das ernste Ringen des Dichters mit der ihn bewegenden Frage dar (vgl. die Beilage A).

Alle diese Lieder haben der Natur der Sache nach mit dem Gottesdienst nichts mehr zu tun. Hat sich also in diesen verschiedenen Formen des Lehrgedichts wie schon bei einem Teil der früher genannten Einzellieder die religiöse Dichtung Israels schon vollständig von ihrer ursprünglichen Verbindung mit dem Kultus frei gemacht, so ist dies nicht minder der Fall bei dem geistlichen Liede im engeren Sinn, vor allem dem der Laien. In ihm spricht sich die Seele unabhängig von aller gottesdienstlichen Zeremonie und ohne jede priesterliche Vermittlung ganz unmittelbar ihrem Gott gegenüber aus. Nicht selten wird es, wie schon das Lehrgedicht, gar nicht mehr gesungen, sondern einfach gesprochen und für andere zum Nachsprechen aufgeschrieben worden sein. Das Eigentümliche und Große dieser Art ist, daß in ihr das religiöse Empfinden sich ganz ungehemmt und ganz unvermittelt im Liede ausströmen kann. Hier lechzt die Seele nach Gott und nach nichts sonst; hier bringt sie ihre Not vor ihn allein; hier jauchzt sie in seinem Besitz. Anbetung Gottes als solche oder Freude an der Gemeinschaft Gottes oder anbetende Betrachtung seiner Allmacht und Allwissenheit oder bald trauernder, bald dankender Rückblick auf die Vergangenheit und jubelnder Ausblick in die herrliche, dem Volk verheißene Zukunft — diese und ähnliche Dinge sind hier die Stoffe, die den Dichter bewegen. Vorwiegend sind diese Dichtungen Einzellieder, doch kann auch die Gemeinde in ihnen das Wort ergreifen, so in 137 oder 129.

Nicht durchweg als Dichtung, wohl aber als Ausdruck des religiösen Erlebens hat hier die Psalmenpoesie ihren Höhepunkt erreicht. Diese Lieder sind es vor allem, um deren willen der Psalter ein Buch geworden ist, das wie wenig andere die Jahrhunderte überdauert hat und so vielen heute noch als Andachtsbuch lieb ist. Hier hat die Dichtung Israels in erhabener Weise die Frucht der profetischen Predigt gepflückt und sie für die Erbauung und Tröstung des einzelnen und der Gemeinde zugerichtet — zum Teil doch wohl schon in den Zeiten der Profeten selbst. Aus diesem Geiste stammen jene herrlichen Lieder von der Gemeinschaft mit Gott und dem Frieden mit ihm, der mehr ist als Erdengut, ja als das Leben (16. 36. 73; 32. 51 u. a.); aus ihm stammt jene Ruhe der Seele in der Hut des Allmächtigen (91. 103. 121) und jenes heitere Gemüt, das den Dichtern das Stillesein in Gott schenkte (42/43. 62. 63. 131); aus ihm aber auch die Kraft, im Leide sich unter seinen

Rat zu beugen und an sein Herz allein seine Klage zu legen (38. 56f. 69. 85. 88. 126. 130). Auch wo einzelne dieser und ähnlicher Lieder in den Kultus gekommen sind oder an ihn anklingen, da ist er ihnen nicht das Wesentliche. Er ist innerlich überwunden und nur noch Symbol höherer rein geistiger Güter oder rein äußeres Hilfsmittel, sie zu erlangen [1]).

4. Über die Verfasser der Psalmen sind wir scheinbar sehr wohl unterrichtet, da die Mehrzahl der letzteren mit Überschriften versehen ist, die auf den Dichter des betreffenden Liedes zu weisen scheinen. Zwar können sich Zweifel erheben, ob das ל, mit dem gewisse Namen eingeführt werden, in allen Fällen und von Anfang an als *Lamed auctoris* gemeint war: da uns die Geschlechter Qorah und Asaf sonst als berühmte Sängergilden bekannt sind, so liegt es ebenso nahe, anzunehmen, daß die nach ihnen benannten Lieder durch die sie nennende Überschrift als solche bezeichnet werden sollten, die von diesen Gilden in Musik gesetzt wurden und auf die sie gewissermaßen ein Anrecht für die musikalische Bearbeitung hatten (PRE a. a. O. 173). Es kann also hier sehr wohl eher eine Bezeichnung des Besitzers als eine solche des Autors vorliegen. Doch da Sänger und Dichter der Natur der Sache nach einander nahe standen, so mögen tatsächlich viele der nach jenen Geschlechtern genannten Lieder auch in ihrem Kreise entstanden sein, so daß der Unterschied wieder ein relativ fließender würde. — Was die Bezeichnung „dem David“ von Hause aus meinte, wissen wir ebenfalls nicht vollkommen klar. Da es eine Überlieferung gegeben zu haben scheint, nach welcher David Erfinder von musikalischen Instrumenten war [2]), so ist nicht ausgeschlossen, daß es ehedem Sammlungen gab, die in dem Sinne auf König David zurückgeführt wurden, daß er als derjenige galt, der sie für den gottesdienstlichen Gebrauch zurichtete. Aber auch dann müßte nach dem vorhin Ausgeführten ihm zugleich wohl ein hervorragender Anteil an der Dichtung selbst für jene Lieder zugeschrieben gewesen sein. Doch stehen wir auch damit auf dem Boden der bloßen Vermutung. Mit Sicherheit hingegen können wir behaupten, daß zu der Zeit, als die größere, mit Ps 72, 20 abgeschlossene Sammlung hergestellt wurde, David

[1]) Es liegt nahe, die hier gegebene Einteilung der Lieder in der Weise auch auf die Erklärung anzuwenden, daß die innerlich zusammengehörigen Lieder auch zusammen erklärt und demgemäß die Psalmen nach Klassen geordnet werden. Diesen Weg hat Stärk eingeschlagen. Er bietet den großen Vorteil, daß die gegenseitige Verwandtschaft gewisser Lieder dem Leser besonders deutlich vor Augen gestellt wird. Aber seine Nachteile sind auf der andern Seite unverkennbar, wie die Zerfaserung des Ganzen in etliche 40 Gruppen bei St. ausweist, so daß ich mich nicht entschließen konnte, die Reihenfolge des masor. Textes zu verlassen. Mindestens sollte man gewisse überkommene Gruppen wie die Qorah-, Asaf- und Ma'alotlieder nicht zerstören. Den Vorteil der Ordnung nach Klassen habe ich durch vielfache Verweise auf verwandte Lieder in der Erklärung und durch die Beigabe eines ausführlichen Sachregisters am Schlusse zu ersetzen gesucht.

[2]) Sie findet sich in Am 6, 5. Der Text wird hier von manchen bestritten; aber auch wenn er nicht ganz ursprünglich wäre, so könnte 𝔐 doch nur aus jener Überlieferung, die also damals feststand, geflossen sein.

bereits als der Verfasser der in ihr enthaltenen Lieder — soweit sie auf ihn zurückgeführt wurden, und dies war zweifellos bei der überwiegenden Mehrzahl von ihnen der Fall, — galt. Nur so kann die Bemerkung, daß die Lieder Davids hier zu Ende seien, verstanden werden. Wir können also immerhin sagen, daß von den Zurichtern des heutigen Textes und dementsprechend auch von der jüdischen Synagoge und den alten christlichen Erklärern die Überschriften zumeist, wo nicht insgesamt, so verstanden worden sind, als bezeichneten sie die Dichter der einzelnen Lieder.

Als solche Dichter treten in ihnen auf: zunächst David, dem der hebräische Text 73 Lieder zuweist; nach ihm Asaf mit 12 (Ps 50. 73—83), die Qorahiten mit 11 (Ps 42. 44—49. 84 f. 87 f.), Heman und Etan mit Ps 88 und 89; endlich Salomo mit Ps 72 und 127 und Mose mit Ps 90. — Doch ist damit nur die Überlieferung des masoretischen Textes angegeben. Die übrigen Texteszeugen weichen vielfach ab und zeigen damit, daß die Überlieferung gerade in diesem Punkte noch lange recht schwankend war, auch in Zeiten, in denen der übrige Text im wesentlichen längst feststand. Vor allem läßt sich in 𝔊 das Bestreben deutlich erkennen, den Anteil Davids an der Dichtung zum Ruhm des großen Königs zu vermehren. Das Ende dieser Bestrebungen war, daß man schließlich den ganzen Psalter kurzweg David allein zuschrieb. Auf Grund dieses Tatbestandes sind wir zu dem Urteil berechtigt, daß der Text der Überschriften anderer Art ist als derjenige der Dichtungen selbst, sie also nicht von Anfang an zu den Liedern gehörten. Sie können demnach auch nicht als authentische Zeugnisse für die Entstehung der Dichtungen gelten.

Mit diesem Befunde stimmt nun die weitere Tatsache überein, daß die Überschriften des öfteren zu dem Inhalt der Lieder, an deren Spitze sie stehen, nicht stimmen. Es genügt, auf wenige Beispiele von vermeintlich davidischen Liedern hinzuweisen, weil dadurch schon die grundsätzliche Frage erledigt ist. Es seien deshalb nur einige Fälle erwähnt, in denen das Bestehen des Tempels von Jerusalem vorausgesetzt ist, wie 5, 8; 63, 3; 69, 10; 51, 20 f.; 138, 2 u. a. Können diese Lieder nicht von David sein, obwohl die Überschriften sie ihm zuschreiben, so ist die Abkunft von David natürlich auch bei den andern Liedern nicht auf die Überschrift allein zu gründen, da diese sich auch hier als trügerisch erweisen könnte.

Es bleibt somit nichts, als daß wir — wollen wir sicher gehen — von den Überschriften überhaupt absehen und nach anderen Zeugnissen suchen. Jene werden uns immerhin eine wertvolle und verhältnismäßig alte Überlieferung darstellen können, vor allem über die hervorragende Beteiligung Davids an der Psalmendichtung. Man wird sie nicht als gleichgültig beiseite legen dürfen; aber man wird sie in jedem einzelnen Falle erst dann als richtig anerkennen können, wenn gleichzeitig andere Anzeichen die Richtigkeit jener Überlieferung bestätigen. Nun ist allerdings die Nachricht von Davids dichterischer Begabung und Betätigung durch die ältere Überlieferung über ihn so wohl bezeugt, daß man kein Recht hat, an ihr zu zweifeln. Ja er hat

sich, wie uns 2 Sam 6, 5. 14 bezeugt, auch im religiösen Gesang betätigt, wie denn die vorangehende Erörterung überhaupt die Tatsache außer Zweifel gestellt hat, daß auch die frühe israelitische Vorzeit schon Anteil am Psalmengesang hatte. Daß David Psalmen gesungen habe, ist damit so gut wie sichergestellt; daß er auch Psalmen gedichtet habe, immerhin überaus wahrscheinlich gemacht. Eine offene Frage muß jedoch bleiben, ob wir unter den auf uns gekommenen Liedern noch solche finden können, die auf David zurückzuleiten sind, wenngleich wir bei einzelnen Liedern recht wohl geneigt sein mögen, ihre Herkunft von David anzunehmen, ja in manchen Fällen Grund haben, noch über seine Zeit zurückzugehen. Vor allem wird man stark mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß gerade die ältesten Lieder manche Veränderungen erlitten haben mögen. Doch bleiben immerhin einzelne Lieder dieser Art wie 24 und 29[A], die, wie es scheint, unverändert auf uns gekommen sind.

In welchem Umfang wir sonst Anlaß haben, Lieder der älteren, mittleren und späteren vorexilischen Zeit zuzuweisen, wird die Erklärung im einzelnen zu ergeben haben [1]). Hier mag es genügen, darauf hinzuweisen, daß vermutlich schon die vordavidische Zeit in einzelnen wenigen Resten ihrer religiösen Lyrik noch im Psalter vertreten ist, daß dann besonders die Königslieder und einzelne Kriegslieder, sowie manche ausgesprochen profetischen Geist atmende Lieder ihre Erklärung am besten in der vorexilischen Zeit finden. Auf der andern Seite kann aber auch keine Frage sein, daß der Hauptstamm der auf uns gekommenen Lieder der Zeit nach dem Exil, besonders den Jahrhunderten der engen Berührung mit heidnischem, vor allem griechischem Wesen entstammt. Sowohl der Gegensatz von Frommen und Gottlosen, als die vielfache Erwähnung heidnischen Druckes, als gewisse religiöse Vorstellungen wie die unter dem Einfluß der Hiobdichtung stehenden, erklären sich, wenn immer Ausnahmen im einzelnen nicht ausgeschlossen sein mögen, doch als Gesamterscheinung am besten aus dieser Periode.

Als die untere Grenze wird man die Zeit der Makkabäer anzunehmen haben. Es ist an sich wahrscheinlich, daß eine so starke nationale und religiöse Erregung, wie sie die makkabäische Erhebung ohne Zweifel hervorrief, auch die Dichtung neu entfachte. An Vorbildern aus der Vergangenheit fehlte es ohnehin nicht. Lieder die den Geist der makkabäischen Zeit atmen oder gar besonders deutliche Anspielungen auf Ereignisse aus ihr enthalten, können also unbedenklich in diese Periode verlegt werden. Doch muß man sich immer der zu Ps 74 S. 250 ausgesprochenen Grundsätze erinnern. Daß die Zahl dieser Lieder sehr groß war, ist weder nach der Geschichte des Kanons noch bei der Kürze der eigentlichen Bewegung aus sachlichen Gründen wahrscheinlich [2]).

[1]) Vgl. im Register am Schlusse des Buches unter „Geschichtliches".

[2]) Bertholet Kulturgesch. Isr. (1919) 245 macht dagegen neuerdings wieder geltend, es frage sich, wenn einzelne makk. Psalmen zugegeben werden, ob es angehe, einen größeren Teil anderer um Jahrhunderte von ihnen abzurücken. Aber B. dürfte nur an unsere Gesangbücher denken, in denen vorreformatorische, reformatorische, nachreformatorische, aus dem 18. und 19. Jahrhundert stammende Lieder nebeneinanderstehen.

Am wenigsten aber geht es an, die spätmakkabäische (hasmonäische) Zeit noch in den Psalter hineinragen zu lassen, wie besonders Duhm tut. Weder die Geschichte des Kanons und der Septuaginta (vgl. § 1), noch die Vergleichung mit den sog. Psalmen Salomos, die als authentisches Zeugnis dieser Spätzeit angesehen werden können, spricht für jene Annahme. Ich habe über diesen letzteren Punkt in PRE³ 16, 209 f. eingehend gehandelt. Dort ist gezeigt, daß die Psalmen Salomos hinter den wichtigsten kanonischen hier in Frage kommenden Liedern ganz wesentlich zurückstehen und mit Beispielen belegt, daß sie als ein schwächliches, ungleich matteres Geisteserzeugnis erscheinen. Besonders muß aber auch auf die Stellung aufmerksam gemacht werden, die jene hasm. Fürsten zu den Frommen einnahmen. Es ist schwer glaubhaft, daß der Haß und Abscheu, den jene gegen die Hasm. hegten, die Aufnahme von Liedern, die sie verherrlichten, in den Kanon zugelassen hätten.

§ 6. Die rhythmische Form der Psalmen.

Die Dichtung ist überall, wo sie als eine ursprüngliche Erscheinung zutage tritt, der in Worte gefaßte Ausdruck einer besonders gehobenen, von dem alltäglichen Empfinden sich abhebenden Stimmung des Gemütes. Ist die Seele des Menschen von Gefühlen lebhaft erregt, so wird die Sprache von selbst, wo sie solche Gefühle äußert, den Zustand der Seele wiederspiegeln. Sie wird selbst nicht nur gewählt, sondern auch über die alltägliche Redeweise hinaus gehoben und bewegt werden. Sie wird leicht auch sonst allerlei eigentümliche, der Besonderheit der Stimmung und des Anlasses Ausdruck leihende Gebilde schaffen. Kann die der natürlichen Erregung der Seele entsprechende Bewegung des Ausdrucks ganz allgemein als ein Rhythmus, als ein Hin- und Hergehen, ein Auf- und Abwogen der Rede bezeichnet werden, so darf wohl der Rhythmus als die allgemeinste Form der dichterischen Sprache angesehen werden. Und da die feierliche Rede im Unterschied von der Sprache des Alltags den Charakter des Kunstmäßigen d. h. des Harmonischen, in sich Gleichartigen liebt, so wird jenes rhythmische Auf- und Abwogen des Tonfalls nicht der Willkür anheimgegeben sein, sondern die Bewegungen werden in irgend einer, wenn auch noch so losen und freien Gesetzmäßigkeit einander ablösen, Hebung und Senkung — hier im allerallgemeinsten Sinne gebraucht — werden irgendwie in einem gleichartigen Verhältnis zu einander stehen.

1. Der Parallelismus der Glieder. — Auf diese Weise mag man sich schon die allgemeinste Form des Rhythmus, den Satzrhythmus oder Parallelismus der Glieder — von König die „ideelle Eurhythmie" genannt — erklären. Nicht die Hebräer allein, sondern, wie es scheint, die Orientalen jener Zeit und jenes Kulturkreises überhaupt, lieben es, in der gehobenen Rede nicht nur den Tonfall der Worte sorgfältig zu ordnen, sondern auch den der Satzteile [1]). Augenscheinlich liegt hier dieselbe Erscheinung vor wie dort.

[1]) Vgl. Erman in den Abhandl. d. Berl. Akad. d. W. 1897, S. 44 ff. über koptische

Die Bewegung der Seele wird in der Rede doppelt gemalt, im größeren Gebilde und in den einzelnen Teilen, den Worten. Die Erscheinung ist gewiß nicht willkürlich ersonnen, sondern mag ihren Grund in der Art des Vortrags haben. Wir wissen, daß der Wechselgesang uralt ist. Er mag für viele dichterische Gebilde die früheste Form des Vortrags dargestellt haben. In ihm aber ließ sich der Rhythmus der Rede durch nichts besser wiedergeben als durch die Zerlegung des Satzes in mehrere parallele Teile und das Einfallen des antwortenden Chores oder der die Rede aufnehmenden Person mit ähnlich gefügten, der Hauptrede irgendwie „parallelen" Worten. Wie der einfache Rhythmus der Worte durch den Takt der begleitenden Musik herausgehoben wird, so der große Rhythmus des Satzes durch den Wechselgesang in parallelen Worten.

2. Der Rhythmus im engeren Sinne. — Schon Josephus redet davon, daß es in der hebräischen Poesie regelrechte, den griechisch-römischen Metren vergleichbare Versmaße gebe [1]). Ihm sind Eusebius, Hieronymus u. a. gefolgt. Doch ist nicht mehr klar ersichtlich, wie weit eine genauere Einsicht in das wirkliche Wesen der Sache diese Angaben unterstützte und ob sie nicht etwa von dem Wunsch eingegeben waren, die alttestamentliche Dichtung als eine auch in formaler Hinsicht der klassischen gleichwertige Leistung hinzustellen. Als Tatsache darf jedenfalls angenommen werden, daß der Vergleich mit jenen metrischen Systemen das Wesen der hebräischen Metrik nur ungenau wiedergab. Sowohl die Analogie verwandter Literaturen als die genauere Einsicht in das Wesen der hebräischen Dichtung lassen es außer Zweifel erscheinen, daß die letztere nicht den quantitierenden, die sprachliche Länge oder Kürze zugrunde legenden Systemen angehören kann, sondern nur den sog. akzentuierenden, für welche der Wortakzent maßgebend ist. Den Nachweis vom Hebräischen selbst aus verdanken wir besonders Ley, dessen lange gering geachtete Untersuchungen [2]) erst nach seinem Tode recht zu Ehren gekommen sind; für die Nachbargebiete haben Erman, Frdr. Delitzsch, Zimmern, Dalman u. a.

Dichtungen mit akzentuierendem Metrum, und über die bab.-assyr. Dichtung schon Frdr. Delitzsch, Das bab. Weltschöpfungsepos 1896, 60 ff. und besonders die dankenswerten Ausführungen bei Zimmern, Bab. Hymn. u. Geb. I 5 f.; Jastrow, Rel. Bab. u. Ass. I 505, II 111; über Ägypten s. Ranke, TuB I 192 ff. (Refrain; 2+2, 3+2 Hebungen); über Neuarabisches und modern Palästinisches s. u. a. Sachau, Arabische Volkslieder aus Mesopot. 1889; Stumme, Tunesische Märchen u. Ged. 1893 (Nr. 115 ff.); Dalman, Paläst. Diwan (1901) XXIII; Littman, Neuarabische Volkspoesie 1902. — Zum Parallelismus vgl. Perioden wie bei Amenhotep:

Sie ruhen in ihren Kammern verhüllten Haupts,
kein Auge schaut das andre;

oder im Mardukhymnus (Zimm. I 7):

Ich will verherrlichen seine Gottheit, verkünden seine Macht,
will preisen seine Kraft, seiner Stärke huldigen.

[1]) Vgl. darüber einiges Nähere bei Ps 119 (S. 382), außerdem bei Buhl PRE³ 4, 634 und besonders bei Niv. Schlögl, De re metrica veter. Hebraeor. (1899).

[2]) Grundzüge der Rhythmus, des Vers- und Strophenbaus in der hebr. Poesie 1875; Leitfaden der Metrik d. hebr. Poesie 1887; Theol. St. u. Krit. 1877, 501 ff.; 1895, 635.

uns die Wege gewiesen[1]). Sowohl in der koptischen als der assyrisch-babylonischen als der neuarabisch-palästinischen Dichtung finden sich nach ihren Mitteilungen Metra, die nach der Zahl der Hebungen berechnet, also nach dem akzentuierenden System gestaltet sind.

Von entscheidender Bedeutung sind aber nach Ley — und erheblich über ihn hinausführend — die Entdeckungen von Sievers[2]) geworden. Er betont aufs neue den akzentuierenden Charakter der hebräischen Metrik, tritt aber mit Erfolg Leys Gleichgültigkeit gegen die Senkungen entgegen. Auch sie stehen ihm unter bestimmten Gesetzen. Es ist hier nicht der Ort, in die Einzelheiten des Systems einzutreten[3]); nur wenige wichtigere Punkte mögen kurz berührt werden. Zunächst ist davon auszugehen, daß die hebräische Sprache in der Zeit, als sie gesprochen wurde, nicht genau dieselbe Gestalt hatte wie damals, als unsere Texte in die heutige Form gebracht worden sind; ferner daß die Zurichter des heutigen Textes zumeist keinen oder keinen vollen Einblick in die metrische Gestalt der Dichtungen mehr hatten. Aus dem letzteren Umstand erklären sich manche ohne Rücksicht auf das Metrum mit dem Texte vollzogene Veränderungen, von denen natürlich, sucht man die ursprüngliche Gestalt, abgesehen werden muß. Aus der erstgenannten Tatsache hingegen ergibt sich in manchen Fällen die Notwendigkeit, die ältere Aussprache wieder zu suchen, um auf sie die Herstellung der metrischen Form zu gründen. So werden beispielsweise Formen wie *rūᵊch*, *kōᵊch* usw. als *rûch*, *kôch* usw. zu lesen sein, Segolatformen wie *melek*, *sefer* zumeist in ihrer älteren einsilbigen Aussprache metrisch zu verwenden sein. Da ferner die hebräische Sprache den Wortton fast durchweg auf die letzte Wortsilbe, oder höchstens, ganz verschwindend geringe Ausnahmen (wie *lâjᵊla*) abgerechnet, auf die vorletzte Silbe zu legen pflegt, so ergibt sich daraus von selbst die Neigung zum ansteigenden Rhythmus. Der Vers wird also für die Regel jambischen oder anapästischen Charakter haben. Nur ausnahmsweise wird deshalb zu Anfang der Hochton und am Schlusse die Senkung auftreten. Doch ist das Vorkommen des ersten Falles (durch Überdehnung) gar nicht selten, aber auch das des zweiten meines Erachtens nicht auszuschließen. Im ganzen hält das Metrum sich an den Wortton, doch ist, wie man im Deutschen für übliches *Freiheit* metrisch auch *Freiheit* betonen kann, auch eine Versetzung oder genauer ein Schwebenlassen des Tones zwischen der natürlichen und der metrischen Tonsilbe zulässig. Der Ton erfordert eine Vollsilbe; für die Regel hat jedes selbständige Wort auch seinen Ton, mehr als dreisilbige Wörter haben vielfach, mehr als viersilbige wohl durchweg doppelten Ton.

Das einfachste rhythmische Gebilde, das aber nicht selbständig auftritt, ist der Versfuß. In der Praxis ist die kleinste rhythmische Einheit die Zusammen-

[1]) Oben S. XXXXII Anm. Für die mittelalt. Juden: Stärk ThLZ 1917, 99f.

[2]) Metrische Studien I (1901).

[3]) Vgl. dazu meine Schrift: Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe d. hebr. Bibel (1902) 67 ff.

stellung von zwei Füßen oder von zwei Hochtonsilben mit den zugehörigen Tieftönen zu einer Reihe, die dann den Namen „Zweier" führt. Ihr folgt der „Dreier" mit drei Hochtönen, Zweier- und Dreierreihe treten häufig zusammen zum Fünfer ($5 = 3 + 2$, manchmal auch $2 + 3$), zwei Dreier zum Doppeldreier ($3 + 3$) oder auch drei Zweier zum Sechser ($6 = 2 + 2 + 2$). Überall wo Zweier oder Dreier sich verdoppeln oder mit anderen Reihen zusammentreten, pflegt zwischen ihnen die Zäsur einzutreten, die dem Vortragenden physisch das Atemholen und geistig die Gliederung des Stoffes ermöglicht. Sie ist in der nachfolgenden Übersetzung durch kleinen Zwischenraum (wie schon in BH) angezeigt.

Die Zusammenstellung von Reihen zu einem größeren Gebilde der ebengenannten Art ergibt eine Periode. Als solche erscheint besonders häufig der Doppeldreier und der Fünfer, neben ihnen besonders Siebener ($3 + 4$ oder $4 + 3$) und Sechser. Die Periode entspricht meist dem masoretischen Vers und sie würde dies in noch höherem Maße tun, wenn die masoretische Versabteilung nicht des öfteren mit großer Verständnislosigkeit vollzogen wäre. Indem die hebräische Periode sich aus mehreren, zwei oder auch drei, Hauptgliedern zusammensetzt, dient sie mit Vorliebe dem oben beschriebenen Drang nach entsprechenden (parallelen) Satzteilen, d. h. die natürliche Gliederung des Satzes [1]) vollzieht sich mit Vorliebe in der Form des Parallelismus der Glieder (vgl. bes. Rothstein, Grundzüge 50 f.).

[1]) So liegt es denn auch in der Natur der Sache, daß die hebräische Periode meist eine zwei- oder dreiteilige Langzeile (einen Stichos) darstellt. Ihre Eigenart wird deshalb am richtigsten zur Anschauung gebracht durch die Schreibweise in Langzeilen, wie ich sie in der BH fast ausnahmslos und hier soweit irgend möglich durchgeführt habe. — Für den Versuch rhythmischer Lesung der nachfolgenden Übersetzung, die mit dem Bestreben möglichst wörtlicher Wiedergabe dasjenige verbindet, den Rhythmus der Vorlage zur Anschauung zu bringen, mache ich darauf aufmerksam, daß manche Worte, besonders Eigennamen je nach dem Zusammenhang, in dem sie rhythmisch stehen, eine verschiedene Betonung zulassen. So mag man je nach Umständen bald *Jáhwe*, bald *Jahwé* oder bald *Ísrael*, bald *Isráel*, bald auch *Israél* lesen müssen usw. — Eine wirkliche Wiedergabe des Rhythmus müßte natürlich versuchen, nicht allein die Zahl der betonten, sondern auch der unbetonten Silben einzuhalten (vgl. die Forderung von Hans Schmidt, Psalmen 106 f.). Ob der Sache mit einer derartigen „photographischen" Treue der Übersetzung gedient ist, lasse ich dahingestellt. In Ps 1—39 der nachfolgenden Bearbeitung ist der Versuch gemacht — weil er doch eben einmal gemacht werden mußte. Ich habe wenig Freude daran erlebt und ihn von Ps 40 an mit Bedacht fallen lassen. Immerhin sieht hier der Leser einigermaßen deutlich, wie etwa das Lied für den Hebräer geklungen haben mag. Und richtig bleibt bei jener Forderung unter allen Umständen, daß wir so oder so nach Kräften suchen müssen, dem Tonfall der Urschrift nahezukommen. Wenn freilich Sievers mit seiner Auffassung von Sprachmelodie, Klangfarbe und Taktform bei dichterischen Erzeugnissen recht hat, so sind alle Versuche von uns andern in dieser Richtung auch bei den Psalmen eitel Gestammel. Trotzdem muß ich, solange ich auf seine Methode immer noch nicht hinreichend zu reagieren vermag, auf meine Weise stammeln. Auch das liebenswürdige Büchlein von Budde, Die schönsten Psalmen, wird man mit diesem Vorbehalt gleich dem Schmidtschen gern lesen. — Zur Übersetzung von Ps 1—39 sind noch einige Bemerkungen zu machen: 1. Im Deutschen sind am Ende der

3. Mischmetren? — Eine besonders schwierige, in jüngster Zeit mehrfach verhandelte Frage ist nun aber die nach dem Maß der Strenge und Folgerichtigkeit, mit denen die Formgesetze der hebräischen Metrik eingehalten werden. Sie deckt sich mit der Frage der Zulässigkeit von Mischmetren im Psalter. Ich beschränke die Frage mit Absicht hier auf den Psalter[1]). Manche Gelehrte halten dafür, es gehöre zu den Gesetzen des hebräischen Metrums, daß eines und dasselbe Gedicht auch ein und dasselbe Versmaß und zugleich streng gleichmäßige Bildung der Strofen einhalte. Schon das Bedürfnis des Gesangs und der Melodie schien dies zu fordern, noch mehr die Harmonie und Formenschönheit der Dichtung. Immerhin müssen wir gestehen, daß wir über den althebräischen Gesang und die Art, wie er sich die Melodie dachte, vollkommen im Dunkel sind, nicht minder darüber, wieweit das Formgefühl dem unsern ähnlich sich auf die strenge Gleichmäßigkeit bis ins einzelne ausdehnte[2]). Demgemäß hat denn auch Sievers die Versuche von Bickell, Duhm und Grimme, durch einschneidende Textänderung ausschließlich „glatte" Metra herzustellen, unter Berufung auf andere Literaturen mit Entschiedenheit abgelehnt (Metr. Stud. 129 ff.). Inzwischen hat jedoch J. W. Rothstein in seinem bedeutenden Werke „Grundzüge d. hebr. Rhythm." 1909 jene These neu aufgenommen und mit großer Gründlichkeit und Vielseitigkeit verfochten und Sievers selbst scheint neuerdings auf Grund seiner Beobachtungen über die Melodik der Sprache geneigt, seinen früheren Standpunkt zu verlassen. Hingegen hat auf der anderen Seite Staerk in der Festschrift[3]) zu meinem 60. Geburtstag es aufs neue unternommen, die Berechtigung der Annahme von Wechselmetren zu erhärten. Ein Blick auf die nachfolgende Übersetzung zeigt, welche Stellung zu dieser Frage für den Psalter dieses Buch einnimmt. Doch mögen noch einige Worte meine Stellung kennzeichnen; sie mögen zugleich einen Eindruck von der Schwierig-

Reihen (auch vor der Zäsur) weibliche Versausgänge nicht immer zu vermeiden; 2. Segolata und Suffixbildungen der Form *ᵉcha*, *ᵉchèm* usw. sind — gewiß dem Leben entsprechend — bald einsilbig, bald zweisilbig verwandt; 3. stumme oder halbstumme Silben wie die Endsilbe in „Menschen", „Richter", die Vorsilbe in „geschah" usw. zählen vielfach nicht; 4. zusammentreffende, besonders kurze, Vokale werden leicht verschliffen (8, 9 Pfade im Meer); 5. eine lange Silbe ist gelegentlich in 2 kurze aufgelöst (9, 5 und mein Rech⁽ᵉ⁾ ein Richter gerecht; doch s. Nr. 3 u. 4). — Daß Schᵉwa mobile im Hebr. vielfach verschluckt wird, ist selbstverständlich (18, 5 *blija'al*, 39, 8 *qiwwîti 'ᵃdonáj* = *qiwwîtidonáj*) [s. d. Nachtr.].

[1]) Vgl. auch die Erörterung über das Metrum von Ps 62, unten auf S. 212. Es hätten ähnliche Erörterungen bei vielen andern Liedern angestellt werden können; warum sie unterblieben, mag aus dem Folgenden klar werden.

[2]) Immerhin mag nicht unerwähnt bleiben, daß auch unsere besten Lyriker — ich nenne, um von den Modernen zu schweigen, Goethe und Mörike — neben streng gleichmäßigen Metren und Strofen in den eigentlichen Liedern auch eine Menge von Dichtungen geschaffen haben, in denen sie sich das Recht vollkommen freier Bewegung wahren. Man vergleiche bei Goethe die ganze Klasse der „Vermischten Gedichte". Nun haben wir im Psalter zweifellos eine Anzahl von Liedern, die jenen Anforderungen entsprechen. Aber wer bürgt uns dafür, daß ausschließlich solche geschaffen wurden?

[3]) Alttestamentliche Studien, Rudolf Kittel z. 60. Geburtst. dargebracht, 1913, 193 ff

keit, aber auch von der Tragweite der Frage geben. Ich fasse meine Ansicht in etliche Hauptsätze zusammen.

a) Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß der Psalmentext, wie unsere Gesangbuchtexte erwarten lassen und wie die Paralleltexte im AT beweisen, im Lauf der Zeit manche Veränderungen erfahren hat.

b) Schon damit ist gegeben, daß, solange der Text noch Veränderungen unterworfen war, auch das Metrum vielfach beeinflußt wurde, besonders wenn sie etwa zu einer Zeit eintraten, in der man die Eigenart des alten Rhythmus vergessen hatte. So mögen vielfach aus flüssigen Versen weniger flüssige, aus gleichartigen („glatten") Metren Mischmetra, aus strofischen Gedichten solche mit verwischter Strofik geworden sein. Die Spuren hievon sind in der nachfolgenden Übersetzung bei zahlreichen Psalmen wahrzunehmen.

c) Es ist wahrscheinlich, daß auch die spätere Redaktion — bei den Psalmen wenigstens — noch das Bestreben hatte, sie als Gedichte zu lesen; und vielfach zeigt sich, wenn man die allerletzten liturgischen Zusätze wie סֶלָה und dergl. (auch Halleluja) wegläßt, auch noch sofort eine klare und gute metrische Gestalt, vgl. 62, 9. 4.

d) Ist dies der Fall, so ist streng genommen der Metriker sowohl als der Exeget vor eine doppelte Aufgabe gestellt: er soll einmal den heutigen Text metrisch und sachlich erklären und uns sagen, was diejenigen, die ihn uns gaben, — etwa von allerletzten Zusätzen und Glossen und von unabsichtlichen Verderbnissen abgesehen — dem Leser mit ihm darbieten wollten. Er soll uns aber zweitens auch wissen lassen, soweit er das irgend noch vermag, was der ursprüngliche Dichter metrisch und sachlich dargeboten hat. Die letztere Aufgabe würde vielleicht manchem als die wichtigste erscheinen; tatsächlich sind sie beide von annähernd gleicher Wichtigkeit und die Frage ist vielmehr, welcher von beiden wir zurzeit gewachsen sind.

e) Es fragt sich, welche Hilfsmittel wir überhaupt besitzen, die Urgestalt eines Liedes zu ermitteln? Nach Sievers wäre die Schallanalyse und in ihr besonders die Sprachmelodik und Metrik das untrügliche Kriterium, um den Dichter selbst von dem Nachahmer, Überarbeiter, Erweiterer usw. zu unterscheiden. Bis jetzt wird man diesem Kennzeichen mit Vorsicht und abwartend gegenüberstehen müssen — nicht aus grundsätzlicher Skepsis, sondern aus Mangel an Erfahrung. Ich selbst fühle mich schon deshalb nicht imstande, dieses Gebiet zu betreten, weil alle die zahlreichen bisher unternommenen Versuche mir mein fast vollkommenes Unvermögen, den Ausführungen der Schallanalytiker und Sprachmelodiker mit dem Ohre zu folgen, erwiesen haben. Aber das kann mich nicht abhalten anzunehmen, daß andere bessere Erfahrungen machen können. Jedenfalls bedarf der Gegenstand gründlicher und allseitiger Untersuchung. Sollten sich die von Sievers erhofften Ergebnisse bestätigen, so würde nicht nur die hebräische Metrik, sondern auch die Exegese auf neue Grundlagen gestellt werden [1]).

[1]) Nach neueren Mitteilungen würden Sievers' Untersuchungen den Tatbestand einer

f) Solange dies Ziel nicht erreicht ist, besteht für den Erklärer des Psalters nach wie vor die Notwendigkeit, den Text in der Form zu erklären, in der wir ihn heute vor uns haben, unter Ausschaltung augenscheinlicher Zusätze, Glossen usw. und unter Verbesserung augenscheinlicher Mängel. Es ist aber mit der Möglichkeit zu rechnen, daß das, was wir damit lesen und erklären, nur dasjenige ist, was die Jahrhunderte uns von einer alten, einst anders gearteten Poesie übrig gelassen haben. Die Frage ist von nicht geringer, grundsätzlicher Bedeutung. Ist sie zu bejahen, dann wird man vielleicht einmal die Dichter und religiösen Persönlichkeiten, deren Stimme wir im Psalter vernehmen, und deren Gestalt wir heute in dem Gewande schauen, in das eine spätere Zeit sie gehüllt hat, in ihrer wahren Gestalt schauen und mit dem ursprünglichen Wohllaut ihres Gesanges vernehmen [1]).

4. Weitere Kunstformen. — Unter ihnen ist die wichtigste die Bildung von Strofen (vgl. Berkowitz, Strofenbau in den Psalmen, Sitz. Wien. Ak. Bd. 165). Im Grunde ist die Strofe nur die Fortbildung der Reihe und

starken Textmischung im Psalter nahelegen: an einen festen Kern hätten sich allerlei fremdartige Bestandteile angeschlossen. Daß dieser Sachverhalt bei den stark mit Zitaten arbeitenden (musivischen) Liedern zutrifft, ist zweifellos. Auch viele andere Stücke verwenden Ausdrucksweisen, die auch anderswo begegnen, was mit einer gewissen formalen Gebundenheit der hebr. (wie der babyl.) Dichtung zusammenhängt. Man vergleiche die zahlreichen Verweise auf Parallelstellen bei Stärk. Daß dieses „Fremdgut" schallanalytisch als solches erscheint, ist glaubhaft. Aber tatsächlich ist es zugleich — literarisch und textkritisch angesehen — doch Eigentum des Dichters, also nicht wirklich Fremdgut, sondern Lehngut. Das betreffende Lied ist dann durchaus als das Werk eines Dichters zu werten, wenn auch eines (wenigstens in diesem Falle) nicht originalen.

[1]) Man wird unschwer erkennen, daß hier im Grunde derselbe Sachverhalt vorliegt wie bei der Untersuchung und Herstellung des Bibeltextes selbst. Ich habe an anderer Stelle (vgl. meine Schrift „Über die Notwendigkeit und Möglichkeit einer neuen Ausgabe der hebr. Bibel" 1902, 32 ff. sowie die Prolegomena zur BH) gezeigt, wie auch diese Aufgabe tatsächlich eine doppelte ist: eine bescheidenere und vorläufige, wenn auch für sich schon überaus wichtige, und eine viel größere, freilich erst der fernen Zukunft vorbehaltene und in manchen Stücken nur als letztes Ziel uns vorschwebende. Die erste besteht darin, in der Hauptsache den Text herzustellen, den die ältesten uns in größerem Stile noch erreichbaren Zeugen, wie vor allem die Siebenzig, uns vermuten lassen, d. h. den Text der Zeit seit etwa dem 4. Jahrhundert, jedoch unter Heranziehung älteren Gutes, wo sich sichere Spuren eines solchen darbieten (vgl. § 7, 1). Dieser Aufgabe sucht die von mir veranstaltete Textausgabe des AT (BH) Genüge zu leisten. Sie betrachtet sich nur als Angeld, bis einmal die viel umfassendere und viel tiefergehende Arbeit geleistet oder nur ernstlich in Angriff genommen sein wird: die Urschrift der biblischen Schriftsteller selbst, in der Gestalt, in der sie aus ihrer Feder geflossen ist, uns darzubieten. So bescheiden jene andere Leistung der Größe dieser letzten Aufgabe gegenüber ist, so gewiß wäre es ein verhängnisvoller Fehler gewesen, um des größeren Zieles willen die kleinere Aufgabe beiseite zu lassen. Nicht minder wäre es ein Fehler, wollten wir, weil uns nun ein größeres Ziel gesteckt ist, in der Psalmenforschung uns des kleineren entschlagen. Ich werde, wenn es gelingen sollte, uns jene neuen Wege wirklich zu weisen, mit Freuden diese Arbeit, die sich zunächst noch die Erklärung des uns vorliegenden und bei Textfehlern des nach den Grundsätzen von BH berichtigten Textes zur Aufgabe setzt, für überholt erklären.

Periode: mehrere Perioden zusammen bilden eine Strofe. Daß die hebräische Dichtung Strofen kennt, zeigen eine stattliche Zahl durchaus symmetrisch gebauter Lieder, vgl. 2. 101. 114. 122. 139 u. a., vor allem aber solche Lieder, in denen wie in 42/43 oder 119 durch den Kehrvers oder andre Kennzeichen die Abschnitte heute noch auch äußerlich zu erkennen sind. Auch die Strofe ist in Israel nichts Neues; vgl. über ihr babylonisches Gegenstück Jastrow II 111. Überall, wo die äußeren Kennzeichen fehlen und die Symmetrie der Anlage des Gedichts nicht ganz unmittelbar in die Augen springt, bietet die Abgrenzung nicht selten Schwierigkeiten und bleibt sie zugleich vielfach subjektiv.

Über das weitere Kunstmittel des Kehrverses ist soeben schon geredet. Neben der gewöhnlichen Form am Ende der Strofe finden sich noch gelegentlich eigenartige Bildungen, so in der Mitte in Verbindung mit einem zweiten Kehrvers, vgl. 99. 107 oder zu Anfang und Ende der Strofe, vgl. 59.

Außerdem kommt noch in Frage das Akrostichon und der Stufenrhythmus (vgl. zu ihnen den Exkurs vor Ps 9 und 120) sowie, wie es scheint, gelegentlich der wirkliche Reim Ps 146.

§ 7. Der Text der Psalmen.

1. Die Aufgabe. — Eine Untersuchung über den Text der Psalmen, der als Grundlage für die Erklärung dieses Buches dienen kann, hat sich vor allen Dingen mit der Frage auseinanderzusetzen, mit welchen Erwartungen wir an eine solche Untersuchung herantreten dürfen, mit andern Worten: welchen Text wir zu suchen berechtigt sind. Die Ausführungen gegen Ende des vorigen Abschnittes (§ 6, 3) sind bereits dazu angetan, uns vor übertriebenen Erwartungen zu behüten. In der Tat kann für alle Bücher des AT, in denen wir Grund haben, älteres Material zu vermuten, nicht genug vor der in manchen Kreisen auch unserer Gelehrten immer noch herrschenden Illusion gewarnt werden, als sei die Textkritik imstande, uns heute noch in der Hauptsache den Text mit wissenschaftlicher Sicherheit herzustellen, den die ersten Autoren selbst ihren Lesern darboten. Gewiß werden wir vielfach im großen Ganzen annehmen können, der Urschrift nahezustehen, gewiß werden wir auch in nicht wenigen Einzelfällen mit Grund vermuten können, wie der Autor selbst wirklich geschrieben habe. Aber alles das berechtigt uns in keinem einzigen Buche oder größeren Stücke der älteren oder mittleren Zeit zu der Behauptung unseren Lesern gegenüber, wir bieten ihnen nun wirklich restlos dasjenige dar, was aus der Feder des Schriftstellers selbst geflossen sei. Vielfach würde wohl das Bild kein wesentlich anderes sein, wenn wir in günstigerer Lage wären. Aber durchweg läßt sich dies nicht behaupten und vor allem ist die Frage der praktischen Brauchbarkeit eines Textes eine ganz andere als die der restlosen wissenschaftlichen Korrektheit.

Für das ganze AT müssen wir bei dem Grundsatz beharren, daß wir — Ausnahmen abgerechnet — seine hebräische Gestalt nur bis in die Zeit zurück-

verfolgen können, in welche die ältesten Grundlagen der Masora uns führen [1]), daß wir aber mit Hilfe der alten Übersetzungen in die günstige Lage versetzt sind, über diese Gestalt des Textes zurückzugreifen bis in die Zeit der Entstehung der ältesten Übersetzungen, ja der mutmaßlichen Entstehung ihrer hebräischen Vorlagen selbst. Dies mag für ältere Texte in der Hauptsache die Zeit des mittleren oder ausgehenden 4. Jahrhunderts v. Chr. sein. Dieser allgemeine Grundsatz gilt auch für den Psalter. Nun versteht es sich von hier aus von selbst, daß je jünger ein Buch ist, je näher also seine Urschrift schon jenem Termine steht, desto größere Sicherheit für uns besteht, jene Urgestalt auch heute noch textkritisch herstellen zu können. Dasselbe gilt natürlich für die erst nach jenem Termine entstandenen Bücher oder Buchteile. Insofern befinden wir uns, wie die Exegese zeigen wird, bei großen Partien des Psalters, die jener Zeit angehören oder ihr nahestehen, in nicht ungünstiger Lage. Aber je begründeter andererseits die durch das nachfolgende Buch ebenfalls zu erhärtende Vermutung ist, daß wir nicht wenige Lieder einer erheblich, manche einer wesentlich früheren Zeit zuzuweisen haben, um so schwieriger wird die Lage der Textkritik. Bei allen diesen Liedern werden wir uns auf den vorhin ausgesprochenen Grundsatz besinnen und unsere Ziele niedriger stecken müssen.

Daß wir hiezu allen Grund haben, zeigt uns zunächst die Geschichte der Sprache und besonders der Aussprache des Hebräischen, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, daß die Texte der Zeit Davids oder Jesajas manche Veränderung erlitten haben, ehe sie die Gestalt gewannen, in der wir sie heute lesen. Dasselbe zeigen uns gewisse doppelt überlieferte Psalmen, deren Text bereits gewisse Verschiedenheiten aufweisen, nicht minder gewisse Vermutungen, die wir aus dem metrischen Befund bei manchen Liedern entnehmen können. Ferner lehren uns manche Anzeichen, daß sowohl aus religiösen Gründen [2]) als aus Gründen der Verwendung der Psalmen im Gottesdienst mit einzelnen Liedern manche Veränderungen [3]) vorgenommen wurden.

2. Die Hilfsmittel. — Welche Mittel uns für die Herstellung des Textes zur Verfügung stehen, ist in der Hauptsache schon den bisherigen Andeutungen zu entnehmen. Neben dem Wenigen, das uns die Varianten der hebräischen Handschriften darbieten, kommen an primären Hilfsmitteln fast nur die Doppeltexte in Betracht. Von ihnen besitzen wir im Psalter die folgenden. Ps 18 deckt sich mit 2 Sam 22; Ps 14 mit 53; Ps 70 mit 40, 13—17; Ps 108 mit 57, 8—12 und 60, 7—14. Alle diese Doppeltexte [4]) bieten eine stattliche Zahl von Varianten (vgl. über sie in BH), denen manche Hilfe für die Herstellung des Textes, da, wo er Schaden gelitten hat, zu entnehmen ist. Wie

[1]) Vgl. über sie m. Schrift: Über die Notwendigkeit usw. S. 8ff.

[2]) Hierzu gehört z. B die Einsetzung von Elohim für Jahwe (vgl. ob. S. XIX), die Beseitigung von starken Anthropomorphismen wie in 42, 3 u. a.

[3]) Vgl. das Register am Schluß des Buches unter „Formelles“ und dazu z. B. Ps 102. 107f. und die zusammengesetzten Lieder wie 19. 27.

[4]) Es wäre noch zu erwähnen Ps 96 u. 105f. s. oben S. XVI. Doch ist die Ausbeute hier kaum nennenswert.

solche Abweichungen zustande kamen, wissen wir vielfach nicht; doch können uns unsere eigenen Liedersammlungen, die von Volksliedern oder von geistlichen Gesängen, einigermaßen den Weg weisen. Hier stammen sie zu einem großen Teil daher, daß die Lieder längere Zeit mündlich umliefen, ehe sie auf Schrift gebracht wurden, zu einem andern daher, daß sie durch Abschreiber oder Herausgeber mancherlei zufälligen oder willkürlichen Änderungen ausgesetzt waren. Ganz ähnlich mag es auch bei den Psalmen zugegangen sein. Auch andere Literaturen des Altertums bieten uns Beispiele dieser Art. — Daß auch die Metrik manchen Beitrag zur Herstellung des Textes zu liefern imstande ist, ist schon oben dargelegt, desgleichen daß er noch wesentlich größer wäre. wenn wir bereits von sicheren Ergebnissen auf diesem Gebiete reden könnten. Doch dürfen die Versuche, wie sie von Grimme, Rothstein u. a. unternommen sind, nur den Anspruch von Vermutungen — wenn immer teilweise recht beachtenswerten — erheben.

So bleiben uns wesentlich nur die alten Übersetzer, deren Wert natürlich im allgemeinen um so größer für uns ist, je älter sie sind, je näher sie also der Zeit der Entstehung der Texte selbst stehen. Wo sie und die schon genannten Hilfsmittel versagen, ist im Falle einer sich aufdrängenden Textverderbnis zur sog. Konjektur, d. h. zur freien Vermutung zu greifen. Daß sie mit Vorsicht und der nötigen Zurückhaltung und dazu unter Berücksichtigung aller in Betracht kommenden Umstände zu handhaben ist, ist eine textkritische Grundregel, deren Selbstverständlichkeit freilich, so groß sie ist, doch durch die Häufigkeit ihrer Mißachtung noch überboten wird.

3. Die Beschaffenheit der alten Übersetzungen. — Unter ihnen spielt weitaus die erste Rolle a) die alexandrinische der Siebenzig (𝔊). Über sie, wie über die andern alten Übersetzungen des Psalters hat in verdienstlicher Weise Baethgen in JPTh 8 (1882) gehandelt, nur daß er seiner Untersuchung leider noch den alten, vielfach ungenügenden Text der römischen Sixtina von 1587 zugrunde legte, während man schon seit 1880 in der 6. Auflage von Tischendorf die Vergleichung des Kodex B selbst durch Eb. Nestle zur Verfügung hatte. Trotzdem sind seine Beobachtungen von großem Werte und führen zu dem richtigen Ergebnis, daß vielfach O^1 (s. u.) den ursprünglichen 𝔊-text erhalten hat. Er findet nämlich, daß der rezipierte Text von 𝔊 (für ihn der sixtinische), den er mit O bezeichnet, eine zweite eigentümliche Rezension des Textes neben sich hat, von Baethgen O^1 genannt, die sich in den übrigen Texteszeugen fast übereinstimmend vorfindet. Eine Erklärung dieses merkwürdigen Tatbestandes versucht er nicht. Hier hat unlängst Rahlfs in seinen Septuagintastudien (Heft 2, 1907) die Arbeit aufgenommen und fortgesetzt, wobei er den inzwischen ja reichlich bekannt gewordenen Kodex Vaticanus B, den, soweit er vorhanden, auch Swete in seiner Ausgabe abdruckt, für O einsetzt und an Stelle von O^1 als dem vulgären Septuagintatexte $𝔊^{vulg}$ setzt.

Rahlfs findet, daß in alter Zeit verschiedene Textformen nebeneinander bestanden, „die jedoch zumeist eine größere Verwandtschaft mit B zeigten.

Im Lauf der Zeit aber wurden die B-ähnlichen Texte überall durch $\mathfrak{G}^{vulg}$ zurückgedrängt" (55). Seine Heimat hat B in Unterägypten, auch der ihm nahestehende S (= ℵ) stammt wohl aus Ägypten, während die alten, aus dem südlichen Mittel- und aus Oberägypten stammenden Papyruspsalter einen eigenen, den oberägyptischen Typus darstellen. Der Vulgärtext, dem auch A sich vielfach anschließt, muß schon im 5. Jahrhundert existiert haben (56 f.). Seine Heimat ist unbekannt, doch stammt er keinesfalls aus Ägypten. Die Verdrängung der B-artigen Texte hat etwa im 7. Jahrh. stattgefunden. Jene gehen wieder in zwei Sondertypen auseinander, einen unter- und einen oberägyptischen (Uä und Oä), wozu noch ein abendländischer (Ab) tritt (108). Der Vulgärtext (Vg) ist eine jüngere, nichthexaplarische Rezension, wahrscheinlich diejenige Lucians, während Uä nahe Verwandtschaft mit der Vorlage des Origenes zeigt (141); zugleich darf man in Uä die Rezension Hesychs erblicken (197). Dazu stimmt, daß Uä enge Verwandtschaft mit dem Text des Origenes hat (212). In Oä besitzen wir ein Exemplar des vororigenianischen „unrezensierten" $\mathfrak{G}$-textes, doch in stark verwilderter, von dem ursprünglichen $\mathfrak{G}$-text oft weit entfernter Gestalt (220). Es ist ein christlicher $\mathfrak{G}$-text mit spezifisch christlichen Änderungen und Zusätzen. Doch ist an einzelnen Stellen [1]) der ursprüngliche $\mathfrak{G}$-text bewahrt (224). Hesych, dessen Rezension B enthält, hat denselben vorhexaplarischen Text zugrunde gelegt wie Origenes und diesen nur wenig geändert. Seine Rezension, die überhaupt in Uä vorliegt, ist unbeeinflußt von $\mathfrak{M}$ und der Hexapla (228 f.). Da nun Uä sowohl als Oä und Ab vororigenianisch sind, so muß das, was sie gemeinsam bieten, sehr alt sein; wo sie gegen Vg mit $\mathfrak{M}$ gehen, da hat der $\mathfrak{G}$-text schon vor Origenes mit $\mathfrak{M}$ übereingestimmt, wodurch natürlich Fehler an sich nicht ausgeschlossen sind (229). Vg, die Rezension Lucians, stellt eine Korrektur von $\mathfrak{G}$ nach $\mathfrak{M}$ dar, nur daß die Korrekturen nicht wie bei Origenes äußerlich gekennzeichnet sind. Sie sind im übrigen im Anschluß an Origenes vorgenommen; doch entfernt Lucian sich auch gelegentlich von $\mathfrak{M}$ und Origenes (231).

Wertvolle Einblicke in die Arbeitsweise des Psalmenübersetzers verdanken wir außer der ebengenannten Schrift von Rahlfs besonders Baethgen a. a. O. 412 ff. und Mozley, the Psalter of the Church 1905 (wozu auch zu vergleichen ist Driver, Notes on the hebr. Text of Samuel[2] 1913, LXV f.), sowie nach der sachlichen Seite hin Flashar in ZAW 32 (1912), 81 ff. 161 ff. 241 ff.

b) Zur Ergänzung und teilweisen Wiederherstellung des griechisch überlieferten $\mathfrak{G}$-textes dienen vielfach die Tochterübersetzungen von $\mathfrak{G}$. Sie sind zum Teil älter als unsere ältesten griechischen Handschriften. Voran steht der altlateinische Psalter, besonders das Psalterium Romanum und das Psalterium Gallicanum. Das erstere stellt die erste „flüchtige" Revision des Hieronymus nach einer griechischen Handschrift dar, die nicht hexaplarisch und vermutlich mit $\mathfrak{G}^{vulg}$ verwandt war (Rahlfs 74). Das letztere ist nach dem Zeugnis des Hieronymus selbst von ihm aus der hexaplarischen Rezension über-

[1]) Vgl. freilich über die wichtigste unter ihnen die Erkl. von 147, 8.

setzt und trägt zum Teil noch die hexaplarischen Zeichen (Hier. Opera ed. Vallarsi I, 636 C; Field, Origenis Hexapl. II 84; dazu Procksch, Die LXX Hieronymi im Dodekapropheton 26). Sein Text ist in die Vulgata (𝔙) übernommen, doch vielfach der Verbesserung bedürftig [1]), da Hier. sich öfter an 𝔐 und die übrigen Hex.-kolumnen gegen den hexapl. 𝔊-text angeschlossen hat (a. a. O. 121).

c) Als spätere griechische Übersetzer, deren Absicht war, die vielfach verwilderte und unter dem Einfluß der christlichen Apologeten den Juden vielfach verdächtige Septuaginta jener Zeit durch eine neue wortgetreuere Wiedergabe zu verdrängen, sind uns für das übrige AT bekannt Aquila (*𝒜*), Symmachus (*Σ*) und Theodotion (*Θ*), sowie einige Nachfolger. Was von ihnen noch auf uns gekommen ist, hat bekanntlich Field gesammelt, dessen Ausführungen in den Prolegomena seiner „Hexaplorum quae supersunt" (Ox. 1875) zu vergleichen sind. Einige Bruchstücke wirklicher Handschriften der Hexapla sind neuerdings bekannt geworden, darunter auch einige zum Psalter, vgl. Er. Klostermann in ZAW 16 (1896) 354 ff. und Hebr. greek Cairo Genizah Palimpsests . . ed. by C. Taylor 1900 [2]) (vgl. auch noch über Aquilapsalmen die Revue Bénédict. 28).

d) Unter den orientalischen Übersetzungen des Psalters kommt wesentlich nur in Betracht die syrische (𝔖). Ihr Verfasser arbeitet nicht durchweg nach dem hebräischen Original, wenngleich er im ganzen aus dem Grundtext übersetzt. Aber er hatte 𝔊 vor sich liegen und ließ sich des öfteren dadurch beeinflussen (s. Baethgen JPTh a. a. O. 435; Del. 33). Auch das Targum scheint auf 𝔖 eingewirkt zu haben, wenn auch wohl in einer früheren Gestalt, da die heutige selbst einer verhältnismäßig späten Zeit angehört. Auch sonst wird der textkritische Wert von 𝔖 wesentlich beeinträchtigt teils durch die Unvollkommenheit, mit der der Übersetzer das Hebräische beherrscht, teils durch gewisse Willkürlichkeiten, die er sich gestattet, teils durch den Einfluß, den er seiner dogmatischen, aus seiner Stellung zum Christentum geflossenen Überzeugung auf die Übersetzung einräumt. Ausgaben: Die Londoner Polyglotte; Eb. Nestle, Psalterium tetraglottum (nach dem Cod. Ambrosianus) 1877, und besonders Barnes, The Peschitta Psalter, Cambr. 1904. Vgl. noch Techen, Syro-hebr. Glossar z. Psalt. in ZAW 17 (1897).

e) Nicht durchweg eine eigentliche Übersetzung, sondern wie in andern Büchern vielfach mehr eine frei umschreibende und erläuternde Wiedergabe des Grundtextes stellt das Targum (𝔗) dar. Doch schließt dieser Umstand nicht

[1]) W. A. Wright, The Hexapl. Psalter. — Eine neue Handschrift zum lat. 𝔙-Psalter ist unlängst bekannt geworden durch Amelli, Collectanea biblica latina I (Rom 1912). Doch sind über ihre Herkunft und ihren Wert die Akten noch nicht geschlossen; vgl. Nestle in ThLZ 1912, 678 ff.: Burkitt in Journ. Th. Stud. 1913 (Apr.); Bibl. Ztsch. 11 (1913) 80.

[2]) Die bekannte, sonst als zuverlässiger Zeuge für den hexaplarischen 𝔊-text geltende syrische 𝔊-übersetzung des Paul von Tella (ed. Ceriani in den Monum. sacra et prof. VII, Mail. 1874) gibt nach Rahlfs im Psalter nicht den hexaplarischen Text (a. a. O. 122). Immerhin verdienen die hexapl. Zeichen meist Zutrauen (133).

aus, daß der Targumist da, wo er wirklich übersetzen will, sich viel strenger an die hebräische Vorlage hält als 𝔖, auch 𝔊 an Kenntnis des Hebräischen und grammatischer Genauigkeit übertrifft. Diese Eigenschaften sichern ihm in manchen Fällen doch einen erheblich größeren Wert als die eigentliche Absicht des Paraphrasten vermuten läßt. Der Text liegt noch immer im argen, da auch Lagarde (Hagiographa chaldaice, 1873) nur den Konsonantentext seiner an sich schon mangelhaften, immerhin vokalisierten, Vorlage bietet. Es ist der erste Bombergische Druck von 1517, der übrigens selbst nicht die editio princeps ist. Vokalisierte Texte bieten außerdem besonders die Londoner Polyglotte und die Bombergische Bibel (𝔅) von 1524/25. Doch ist die Hoffnung begründet, daß es den Bemühungen von I. I. Kahan, Kahle u. a. in absehbarer Zeit gelingen werde, uns mit einer neuen, den Ansprüchen genügenden Ausgabe zu beschenken.

f) Die jüngste, aber nicht unwesentlichste unter den hier zu besprechenden Übersetzungen aus dem Grundtext ist die von Hieronymus *juxta hebraicam veritatem* vollzogene. Sie ist herausgegeben von Lagarde in seinem Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi, 1874 (Hie., auch Hier.). Hieronymus hat sich selbst des öfteren über die Grundsätze ausgesprochen, die ihn, vor allem im Unterschied von seinen früheren Bearbeitungen des Psalters hier leiteten; vgl. die Stellen bei Bae., JPTh. a. a. O. 450. Er will nicht sklavisch wörtlich übersetzen, hat sich aber doch möglichst treu an die Vorlage gehalten. Doch macht er selbst darauf aufmerksam, daß er sich je und dann an 𝔊 gehalten habe, ebenso bisweilen an $A\Theta\Sigma$. Wo er mit der Wiedergabe des Psalt. Gallic. einverstanden sein konnte, hat er außerdem des öfteren dessen Text herübergenommen. Auch scheute er sich bei dogmatisch wichtigen Stellen, eine neue Übersetzung zu bieten, damit nicht „novitate nimia lectoris studium deterrerem". Nach diesen Grundsätzen ergibt sich die Richtschnur von selbst, nach der die heutige Textkritik und Exegese bei der Benutzung dieser Übersetzung zu verfahren haben wird [1]).

§ 8. Einige liturgische Ausdrücke.

Die überwiegende Mehrzahl der in den Psalmen, vor allem in den Überschriften, vorkommenden musikalischen oder verwandten Ausdrücke sind am betreffenden Orte erläutert. Hier mögen noch einige besonders häufig wiederkehrende ein für allemal erklärt werden.

a) Über das häufige *mizmor* s. oben S. XIV.

b) In 55 Überschriften lesen wir לַמְנַצֵּחַ, zuerst in 4, 1. Die Übersetzung gibt das Wort durch „dem Musikmeister" wieder. Diese Auffassung des vielerklärten Wortes stützt sich auf 2 Chr 2, 1. 17 und verwandte Stellen, wo das Partiz: einen Aufseher und das Verbum überhaupt „vorstehen" bedeutet. Es kommt dazu, daß der Infin. לְנַצֵּחַ in 1 Chr 15, 21 geradezu von dem Mitwirken

[1]) Zur Ergänzung von Lagardes Psalt. j H. sind zu vergleichen des Hier. Commentarioli (G. Morin, Anecdota Maredsolana III, Oxf. 1895), auch Berger, Hist. de la Vulgate 1893.

bei der Tempelmusik gebraucht ist. Hiezu stimmt aufs beste, daß in Hab 3, 19 der Dativ des Partizips genau in derselben Weise vorkommt, wie in unseren Psalmenüberschriften und dabei nach 𝔐 („mit meinem Saitenspiel“) der Profet selbst als derjenige vorausgesetzt ist, der das Lied in Musik gesetzt hat [1]). Das Wort scheint demnach für 𝔐 den Komponisten oder eher den Anordner und Leiter der musikalischen Aufführung zu bedeuten. — Allerdings wird diese Deutung von den alten Übersetzern nicht empfohlen. Aber es ist auch augenscheinlich, daß manche von ihnen die Bezeichnung nicht mehr verstanden haben. So haben *A*, und ihm folgend Hie., außerdem *Σ* und *Θ* übereinstimmend, wenn auch in verschiedener Weise, an das Verb נצח in seiner aramäischen und späthebräischen Bedeutung „siegen“ gedacht und „dem Sieger“ oder „zum Sieg“ u. dgl. übersetzt. Immer noch dunkel ist die Wiedergabe von 𝔊 *εἰς τὸ τέλος*. Vielleicht ist die Wendung eschatologisch verstanden und in diesem Sinn auf das Ende bezogen, oder richtiger auf die Ewigkeit, denn dies bedeutet נֶצַח. 𝔊 hätte dann übersetzt, als stünde im Texte לָנֶצַח. Vgl. zu Ps 81 (S. 275). Immerhin bleibt auffallend, daß auch 𝔗 (לְשַׁבָּחָא) in dem Wort kein Partizip, sondern einen Infinitiv „zum Lobpreis“ sah. Schon Ewald, Dichter des Alt. B. I, 1 221 f. denkt deshalb an eine abstrakte Bildung, und Haupt, Am. J. Sem. Lang. 23 (1907) 225 will lesen לַמְנָצֵחַ, vgl. 1 Chr 15, 21 „musizieren“. Hiezu bietet einen interessanten Beitrag 𝔊 zu Hab 3, 19, wo 𝔊 für sein sonstiges *εἰς τὸ τέλος* die Wiedergabe *τοῦ νικῆσαι* bietet, also ebenfalls einen Infinitiv. Es ist also immerhin nicht ausgeschlossen, daß die Konsonanten von 𝔐 die jedenfalls richtig überliefert sind, einmal die abstrakte Bedeutung hatten und „für die Musikaufführung“ besagen wollten.

c) Die Bezeichnung מַשְׂכִּיל findet sich in 32. 42. 44 f. 52—55. 74. 78. 88 f. 142, außerdem vielleicht in 47, 8 (doch s. d. Erkl.). Sie scheint eine besondere Art von Gedichten zu meinen. Das Verb שׂכל bedeutet im Hif. sonst „aufmerksam betrachten“, dann „einsichtsvoll, verständig sein“, „auch Erfolg haben“. Man möchte also am ehesten an „Lehrgedicht“, „Betrachtung“ denken, doch paßt zu dieser Bedeutung der Inhalt der in Frage kommenden Lieder nur teilweise. Nun wird das Verb in 2 Chr 30, 22 in Verbindung mit der Tempelmusik gebraucht und bedeutet dort wohl: „einsichtsvoll, geschickt sein, sich künstlerisch betätigen“. Demnach wird das Nomen *maskil* am ehesten „ein kunstreiches Lied, ein künstlerisches Gebilde“ bezeichnen, wird also weniger eine bestimmte Art meinen, sondern das Gedicht als solches nach seiner künstlerischen Form.

d) Das Wort סֶלָה tritt in 39 Psalmen zusammen 71 mal auf, außerdem in Hab 3, meist am Ende des Verses und der Strofe, nur 55, 20; 57, 4; Hab 3, 3. 9 im Innern des Verses. Es ist in das Akzentsystem mit aufgenommen, galt

[1]) Es kommt hier, da wir den Sinn, den 𝔐 mit לַמְנַצֵּחַ verband, suchen, zunächst nicht darauf an, ob der Text in Hab 3, 19 richtig ist, und ob die Worte von Haus aus hierher gehören. Beides ist zweifelhaft. Man muß wohl בִּנְגִינוֹת lesen und annehmen, daß hier ein neuer Psalm anhob (Nestle, ZAW 20 [1900] 167 f.).

also zur Zeit der Entstehung des letzteren schon als Bestandteil des Textes selbst. So haben es auch *A* Hie. 𝔗 angesehen, indem sie es mit „immer, ewig“ oder ähnlich wiedergeben. So erwähnt das Wort auch Jakob von Edessa nach Bar. Hebr. zu 10, 1. Er kennt es als Responsion des Volkes ähnlich wie das bekannte *Amen*. Hingegen schließt das Metrum durchweg, wo wir die metrische Gestalt mit einiger Sicherheit feststellen können (s. ob. S. XLVII), סלה aus. Schon damit erweist es sich als später liturgischer Zusatz. Wahrscheinlich findet das Wort seine Erklärung aus Ps 68, 5, wo das Verb סלל im Sinne von „spielen“ vorkommt. Demgemäß würde es „Spiel, Zwischenspiel, Einfallen der Musik“ bedeuten. Dazu stimmt am besten 𝔊 *διάψαλμα* [1]). Tatsache ist, daß für סלו in 68, 5 sowohl durch den Zusammenhang als durch das Zeugnis von 𝔗 und 𝔖 (קלסו und שבחו) die Bedeutung: „preisen, lobsingen“ gesichert ist. Da סלל nun auch sonst im Hebräischen „aufheben“ und im Neuhebr. „erheben“ (vgl. Levy) heißt, so liegt die Übertragung zur Bedeutung „erheben = preisen“ nicht ferne. Man müßte dann wohl am ehesten annehmen, daß ein Nomen wie סֶלָה „Preis, Spiel“ (vgl. חֶקֶה, רֶנָּה von חקק und רנן) vorlag (nicht aber nach Ew. סֶל mit dem accusat. *ā*), dessen richtige Aussprache aber schon für 𝔐 verloren war oder vielleicht absichtlich durch eine andre (die von נֶצַח, daher vielleicht das *ἀεί* von *A*) ersetzt wurde, vgl. Jacob in ZAW 16 (1896) 129 ff. 173. Ableitungen wie die von *ψάλλε* sind bloße Einfälle.

§ 9. Die Literatur.

Über die ältere Psalmenerklärung gibt Del. in seinem Abschnitt „Die Geschichte der Psalmenauslegung“ (S. 39 ff.) ausführlichen Aufschluß. Von Bedeutung sind hauptsächlich die großen Exegeten der antiochenischen Schule, vor allen Theodoret und Theodor von Mopsuestia. Den letzteren haben Baethgen in ZAW 5–7 (1885–87) und Lietzmann in Sitzungsber. d Berl. Ak. d. Wiss. 1902 eingehend gewürdigt. Von Wert ist auch der Kommentar von Hieronymus, herausgegeben von Morin (Anecdota Maredsolana, Vol. III, Pars I 1895). Unter den Reformatoren kommen sowohl Luther als Calvin in Betracht. Des letzteren Kommentar (erstmals 1557 erschienen, 1836 von Tholuck herausgegeben) zeichnet sich durch psychologische Feinheit und einen gewissen historischen Takt aus. Des ersteren Psalmenauslegungen sind besonders berühmt geworden. Sie gehören zum Eigenartigsten und zugleich Hervorragendsten, was Luther hervorgebracht hat. Sie sind von mir des öfteren, durchweg nach der Ausgabe von Walch (IV. V 1740. 41), herangezogen.

Neuere Kommentare: de Wette 1811 (1856 von G. Baur wieder herausgegeben); Rosenmüller, Scholia 1821; Hitzig 1835. 1863; Ewald, Die Dichter des A. Bundes I, 1 1840; 1866; Hengstenberg 1842. 1849; Olshausen (im Kurzgef. exeg. Handb.) 1853; Hupfeld 1862 (1867 von Riehm, 1880 von Nowack); Fz. Delitzsch 1859 (1894 durch Frdr. Delitzsch besorgt); Grätz 1882; Cheyne, Book of Psalms 1884. 1888. 1904, dazu Origin and religious content of the Psalms 1891; Wellhausen (in Sacr. books of OT) 1895 u. 1898; Kessler 1899 (im Kurzgefaßt. Komment.); Duhm (bei Marti) 1899; Baethgen (bei Nowack) 1892. [3]1904; J. Böhmer 1907; H. Gunkel, Ausgewählte Psalmen 1904. [4]1917; Ehrlich 1905; Schlögl 1911; Briggs (im Intern. crit. Comm.) 1906 u. 1909; W. Stärk (im Göttinger

[1]) Was dies Wort bedeutet, wissen wir nicht (vgl. Jacob a. a. O. 173 ff.); aber sein liturgischer Sinn und sein Zusammenhang mit *ψάλλειν* sind außer Zweifel.

Bibelwerk) 1912 (²1920); Budde, Die schönsten Psalmen 1915; H. Schmidt, Psalmen im Rhythm, d. Urschrift 1917.

Wichtigere Sonderschriften und Abhandlungen: Smend, Über das Ich der Psalmen in ZAW 1888; Beer, Individual- und Gemeindepsalmen 1894; Stade, Die messian. Hoffnung im Psalter, in Ztschr. f. Theol. u. Kirche 1892; Stärk, Zur Kritik der Psalmenüberschriften in ZAW 12 (1892), 91 ff.; Jacob, Beiträge zu einer Einleitung in die Psalmen, in ZAW 16 (1896) 265 ff.; 17 (1897) 49 ff. 263 ff.; Hjelt, Messian. Begriffe u. Ausdr. in d. Ps. 1904; Flashar, Exegetische Studien zum Septuagintapsalter, in ZAW 32 (1912) 81 ff. 161 ff. 241 ff. Löhr, Psalmenstudien 1921 (= BWAT, NF 3). — Zu Text und Metrik: Dyserinck, Kritische Scholien in Theol. Tijdschr. 1878, 279 ff.; Baethgen, Der textkrit. Wert der alten Übersetz. zu d. Ps. in JPTh 8 (1882) 405 ff. 593 ff.; Lagarde, Novae Psalterii graeci editionis specimen (Abh. d. Gött. Ges. d. Wiss. 33) 1886; Wellhausen in Sacred books of O. Test. 1895 und in seinen Skizzen u. Vorarbeiten VI (1899) 163 ff.; Rahlfs, Septuagintastudien, 2. Heft 1907; Balla, Das Ich der Psalmen 1912; G. Müller, Studien z. Text d. Psalmen 1910; Ley, Leitfaden der Metrik d. hebr. Poesie 1887; Grimme, Abriß d. bibl. Metrik in ZDMG 50, 529 ff.; 51, 683 ff. und Psalmenprobleme 1902; Zenner, Die Chorgesänge im Buch der Psalmen, 1896; Sievers, Studien z. hebr. Metrik 1901; J. W. Rothstein, Grundzüge des hebr. Rhythmus 1909; Stärk, Ein Hauptproblem der hebr. Metrik, in „Alttest. Studien", Rud. Kittel z. 60. Geburtstag dargebracht (1913) 193 ff; Budde in ZAW 35 (1915) 175 ff.; Prätorius in ZDMG 71 (1917) 389 ff. u. 74 (1920) 274 ff. [Leider ist der Blick des verdienten Mitarbeiters durch gewisse, ihm feststehende metrische Axiome empfindlich getrübt.] Freyer, Luthers Bußpsalmen usw. 1918 (= BWAT 24; dazu aber auch Ficker ThLZ 1919, 57); Hedw. Thomas, Zur Würdigg der Ps.-Vorles. Luthers (Weinböhla 1920); Luther als Bibelübers. ThStudKr. 90 (1917) 273 ff.; v. Zahn, Einfluß der Landesnatur auf die Psalmen (Arch. f. Kultgesch. XIV 1/2).

Weitere Literatur in mein. Art. „Psalmen" in PRE³ 16, 187 ff.

Als Text ist die von mir besorgte Biblia Hebraica (BH) zugrunde gelegt, und zwar in der Editio altera emend., iter. recogn. von 1913 (= BH²ᵃ). Wo im Kommentar gelegentlich Textänderungen gegenüber dem masoretischen Texte ohne besondere Begründung vorgenommen sind, da ist stets die in BH angegebene Lesart und Begründung vorausgesetzt. Ebenso sind manche dort genannte Vermutungen und Vorschläge hier nicht mehr besonders erwähnt.

1 Die zwei Wege[a].

[1] *Heil sei dem Manne, der nicht im Rate der Gottlosen wandelt;* 3+3
noch hintritt auf die Wege der Sünder, noch in der Spötter Sitzung sich
[2] *vielmehr am Gesetz Jahwes hat Lust* [*setzt:* 3+3
und sein Gesetz studiert bei Tag und bei Nacht. 4+4
[3] *Wie ein Baum ist er, gepflanzt an Wasserbächen,* 4
der da bringt zur Zeit seine Frucht und des Laub wird nimmer welk: 3+3
ja alles, was er macht, gerät[b]. 3

[4] *Nicht also die Frevler, nein*[c], *wie Spreu, wenn sie der Wind verweht.* 3+3
[5] *Darum bleiben nicht im Gerichte die Frevler,*
noch auch die Sünder im Kreis der Gerechten. 4+3
[6] *Denn es kennt Jahwe den Weg der Gerechten,*
doch der Gottlosen Weg vergeht. 4+3

a) Zum Metrum vgl. Haupt AJSL 19 (1902/3), 129 ff. u. Sachsse in ZAW 29 (1909), 202. b) Dieses letzte Glied stört etwas die Symmetrie, fällt zugleich aus dem Bilde; viell. Zusatz. c) 𝔊 wiederholt לֹא כֵן. Besser zieht man כִּי־אִם in 4ᵃ.

Wie der nachfolgende zweite, so hat auch dieser Psalm, ganz gegen die Regel im Psalter, keine Überschrift. Man hat mit Unrecht zum Teil schon im Altertum daraus geschlossen (vgl. bei Del.), daß Ps 1 und 2 ursprünglich ein Lied gebildet hätten: der Inhalt beider Stücke ist so verschiedenartig, daß davon keine Rede sein kann. Wohl aber darf aus dem Fehlen einer Überschrift bei unserem Psalm im Zusammenhang mit seinem eigenartigen Inhalt vielleicht geschlossen werden, daß er ehedem gar nicht als Psalm im eigentlichen Sinn gelten sollte, wie er ein solcher auch nicht ist. Die halb lehrhafte, dem Stil der Spruchweisheit sich nähernde Ausführung über das Tun und Ergehen des Frommen und Gottlosen hat vielmehr augenscheinlich einmal die Bestimmung gehabt, als Vorrede zum Psalter überhaupt zu dienen. Dazu stimmt die Tatsache, daß in Act 13, 33 nach einer beachtenswerten Lesart (*ἐν τῷ πρώτῳ ψαλμῷ*) unser heutiger zweiter Psalm als erster, dieser also noch nicht als eigentlicher Psalm aufgeführt wird. Demnach ist die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß unser Psalm speziell zu diesem Zweck gedichtet sei, um dem übrigen Psalter, oder einer der Einzelsammlungen, aus denen dieser hervorgegangen ist, als eine Art Motto vorangestellt zu werden. In ähnlicher Weise ist wohl auch Ps 150 ursprünglich als Schlußwort zum Gesamtpsalter gedacht. Ob es sich bei unserem Psalm wirklich so verhält, kann erst die abschließende Erörterung über ihn zeigen. Natürlich aber konnte gerade

diese Dichtung der übrigen Sammlung nur von einem Manne gewissermaßen als Programm vorgesetzt werden, dem ihre Gedanken als der Hauptinhalt der Psalmendichtung überhaupt erschienen. Trifft diese Auffassung auch nicht unbedingt zu, so zeigt sie doch, welchen Wert man in manchen Kreisen — und vermutlich in besonders maßgebenden, denn von solchen wird die Sammlung und Ordnung des Ganzen und seiner einzelnen Hauptteile herrühren — jenem hier in Frage stehenden Lehrstück beimaß.

Schon aus dieser Zweckbestimmung unseres Gedichtes in seiner heutigen Stellung ergibt sich, daß es nicht zu den wirklich alten Erzeugnissen im Psalter gehören wird. Sein Inhalt und sein Verhältnis zum Buch Jeremia werden diese Annahme bestätigen.

Der Inhalt des Psalms ist durch seine Gliederung in zwei Hauptteile, einen positiven **1—3** und einen negativen **4—6**, leicht zu übersehen. Es soll das Glück und Gedeihen des Gerechten oder Frommen und das Verderben des Ungerechten oder Gottlosen, also der Segen der Frömmigkeit und Gerechtigkeit und der Unsegen der Gottlosigkeit dargelegt werden. Der Dichter bekennt sich damit als einen Vertreter des im Psalter so vielfach vorgetragenen, auf der Lehre der Profeten (vgl. bes. Ez 18) ruhenden Glaubens, daß Gottes vergeltende Gerechtigkeit sich darin auswirke, daß sittliches Verhalten und glückliches oder unglückliches Lebenslos sich unbedingt decken. Das Nähere über diese Vergeltungslehre soll in den Beilagen am Schlusse dieses Buches erörtert werden.

Demgemäß wird denn zunächst in **1** und **2** das Tun des Frommen gezeichnet. Der Dichter gibt uns damit einen interessanten Einblick in das Frömmigkeitsideal, das ihn und die Kreise, in denen er lebt, erfüllt. Es ist ein doppeltes: die Lossagung von den Gottlosen und die Gesetzestreue. Wie aber vollziehen sich beide?

Von den Gottlosen sagt man sich los **1**, indem man nicht „in ihrem Rate wandelt", d. h. nach 2 Chr 22, 5 ihm nicht folgt, also von den Gottlosen und ihren Grundsätzen sich nicht leiten läßt; ferner indem man den „Weg", den die Sünder gehen, nicht geht, also an ihrem Wandel sich nicht beteiligt; endlich indem man die „Sitzung der Spötter" nicht mitmacht. Ganz ähnlich Ps 26, 4 f. Unter den Spöttern können hier nur Religionsspötter gemeint sein, vermutlich diejenigen, die über das göttliche Walten, wie es in unserem Psalm und in so manchen anderen Liedern des Psalters vorausgesetzt ist, sich lustig machen; Leute, die mit Berufung auf den sich im Leben vielfach darbietenden Augenschein über diejenigen lachen, die den Glauben an ein gerechtes Vergelten Gottes festhalten und sich durch das vielfache Wohlergehen der Gottlosen nicht vom Weg des Guten und des Gottvertrauens abbringen lassen. Der Religionsspötter ist aber naturgemäß in jeder Religion eine verhältnismäßig junge Erscheinung. Lange Zeit hindurch pflegen die Religionen bei ihren Bekennern unbedingt festzustehen. Erst die fortschreitende Reflexion und besonders die stärker werdende Berührung mit Andersdenkenden, vor allem wenn diese zugleich

die Inhaber einer höheren Kultur sind, pflegen dem Zweifel und mit ihm dem Spott über die Altgläubigen die Tür zu öffnen. In der Religion Israels ist diese Gefahr akut geworden mit dem stärkeren Eindringen griechischen Einflusses im hellenistischen Zeitalter. Wann sie begonnen hat, bleibt eine offene Frage — tatsächlich vermutlich seit den ersten stärkeren Berührungen mit den westlichen Kulturen, besonders der griechischen. — Bezeichnend ist nun aber weiter daß neben dem Rat und Weg der Gottlosen bei den Spöttern die „Sitzung" מוֹשָׁב genannt ist[1]). Es müssen sich also schon feste Kreise, Gruppen, die unter sich Gemeinschaft pflegen, gebildet haben: Frömmigkeit und Gottlosigkeit, Ehrfurcht vor der Religion der Väter und Gleichgültigkeit, ja Spott ihr gegenüber scheinen bereits nicht mehr ausschließlich Sache einzelner Individuen zu sein, sondern sie scheinen Sache einer Gemeinschaft geworden, deren Glieder unter sich „zusammensitzen". Das weist auf die Zerklüftung der Nation in Parteien durch die Religionsgegensätze, wie wir sie im späteren Judentum wohl kennen, wo der Gegensatz von Pharisäern und Sadduzäern, früher derjenige der Asidäer dem übrigen Volk gegenüber, jenen tiefen Riß bezeichnet, der durch die Nation hindurchging[2]). Auch hier ist die Frage wieder nur, wann wir die Anfänge jener Parteigegensätze anzusetzen haben? (Vgl. weiter bei Ps 64 und 86.) Aber auch abgesehen von ihr darf nicht außer acht gelassen werden, daß nicht etwa nur das Mitspotten unter den Spöttern den Gottlosen ausmacht, sondern schon das Zusammensein mit ihnen.

So wichtig, pädagogisch angesehen, der Grundsatz sein mag, daß man besser tut, die Gesellschaft der Sünder zu meiden, so bestätigt doch auf der anderen Seite die hier vorgetragene Forderung das oben Gesagte: wenn es als Pflicht des Frommen erscheint, das Zusammensein mit den Gottlosen und ihren Umgang, ihren „Diwan", in dem sie sich zusammenfinden, grundsätzlich zu meiden, so sind hier gewisse eigenartige Verhältnisse vorausgesetzt, in denen „Fromme" und „Gottlose" sich in enge Kreise, in eine Art von Konventikeln zusammengeschlossen haben, und es sind damit diese Bezeichnungen selbst mindestens schon auf dem Wege, ihres rein individuellen und ausschließlich moralischen Charakters entkleidet und zu Parteibezeichnungen gestempelt zu werden. Auch hier mag wieder betont werden, daß wir damit nicht notwendig schon auf den geschichtlichen Gegensatz von Pharisäern und Sadduzäern

[1]) Bei dem gleichartigen Parallelismus, der v. 1 beherrscht, dürfen die Begriffe Rat, Weg, Sitzung unbedenklich auch vertauscht, es darf daher die Bezeichnung מוֹשָׁב und was aus ihr folgt, auch auf die Gottlosen und Sünder angewandt werden.

[2]) Als besonders bezeichnendes Beispiel aus späterer Zeit können die Psalmen Salomos genannt werden, wo als die „Sünder" Pompejus und die Römer erscheinen, also die Heiden als solche. Dort schließt also der Begriff überhaupt nicht mehr in erster Linie das in sich, was wir mit ihm verbinden: die moralische Qualität, sondern die Zugehörigkeit zu einer Nation. Indem deren Religion als verwerflich erscheint, werden ihre Glieder an sich schon als Gottlose empfunden. Etwas Ähnliches haben wir hier, insofern als eine gewisse Annäherung an jene Auffassung bereits unverkennbar ist: Gottlose und Sünder sind solche, in deren Beratung man nicht gehen, mit denen man nichts zu tun haben soll.

oder ihrer unmittelbaren Vorgänger geführt sind; aber es sind zum mindesten die Erscheinungen, aus denen jene bestimmten Parteiungen später herauswuchsen. Im besonderen tritt die Absonderung von anderen, die den Pharisäern (von פרש) den Namen gegeben hat, hier schon deutlich als eine Art von Kennzeichen des Frommen heraus. Diese Absonderung von den Heiden hat das Judentum seit den Tagen Esras sich zur strengsten Pflicht gemacht; der Grundsatz selbst ist schon älter (vgl. Num 23, 9). Seitdem sich heidnische oder heidenfreundliche Regungen in die Gemeinde selbst eingeschlichen hatten, galt er ebenso den heidnisch gesinnten, besonders den griechenfreundlichen Volksgenossen gegenüber. Das Judentum glaubte durch alle Jahrhunderte hindurch seine nationale und religiöse Eigenart am besten durch das wahren zu können, was Tacitus das von ihm geübte *odium generis humani* nennt, die gehässige Stellung gegen andere und die Absonderung von Andersgerichteten.

Nach der positiven Seite zeichnet das Ideal der Frömmigkeit 2. Es ist die Gesetzestreue. Unter dem Gesetz ist das mosaische in allen seinen Satzungen, den sittlichen wie den zeremonialen, gemeint. Auch die Erfüllung dieser gilt als sittliche Pflicht. Nun ist es aber bedeutsam, daß ihre Erfüllung gar nicht lediglich als Pflicht erscheint, sondern als Freude. Während wir vom Neuen Testament herkommend uns daran gewöhnt haben, das Gesetz als ein Joch anzusehen, das dem Judentum auferlegt war, erfahren wir hier und in manchen anderen Psalmen (vgl. zu Ps 19^{B}. 119), daß für das Judentum der alttestamentlichen Zeit das Gesetz ein Gegenstand des Stolzes und seine Erfüllung eine Freude war (vgl. Dt 4, 8). Besonders bezeichnend ist nun aber, daß die Freude am Gesetz und der Eifer um seine Erfüllung sich nach 2^{b} im „Sinnen" über seine Satzung betätigen soll. Damit ist das Studium des Gesetzes gemeint, das bis auf den heutigen Tag die Hauptbeschäftigung des gesetzestreuen Juden geblieben ist. Wie wir im NT den 12jährigen Jesus im Tempel finden, unter den Schriftgelehrten sitzend, daß er „ihnen zuhörte und sie fragte", so sitzt heute noch der angehende Gesetzesfromme zu den Füßen der Toragelehrten im Lehrhause *bet ha-midrasch*, und je mehr Zeit und Eifer er darauf verwendet, das Gesetz nach allen seinen Satzungen sich einzuprägen und es auf alle vorkommenden Fälle des täglichen Lebens anzuwenden, desto heiliger ist er. Wie man sich etwa diese Forderung weiter ausgeführt zu denken hat, mag Ps 15 oder 24^{A} lehren[1]). — Auch hier muß wiederum gesagt werden, daß dieses positive Ideal der Frömmigkeit, ähnlich wie das negative der Zurückziehung aus der Gesellschaft der Gottlosen in den Kreis der „Stillen im Lande", seine klarste Ausprägung in den Pharisäern und Schriftgelehrten des neutestamentlichen und des unmittelbar vorangehenden Zeitalters gefunden hat. Wie wenig wir aber daraus schließen dürfen, daß es erst damals entstanden sei, zeigt in diesem Falle vollkommen deutlich der Vergleich mit Jos 1, 8. Dort ist bei dem deuteronomistischen Bearbeiter des Josuabuches,

[1]) Im allgem. vgl. über den Schriftgelehrten die Schilderung bei Sir 38, 24ff. und dazu Kittel, Die Relig. d. V. Isr. (1921) 157. 172.

vermutlich einem Manne der frühesten nachexilischen Zeit, dieses Ideal des „Sinnens“ über das Gesetz „Tag und Nacht“ bereits mit denselben Worten wie in unserem Psalm ausgesprochen. Die Tatsache mahnt uns zur Vorsicht.

Nun der Segen dieses Tuns 3. Wer so sich zu den Frommen hält, der gleicht einem in vollem Safte stehenden, reich bewässerten und darum fruchtbaren Baume. Der immergrüne Baum ist auch in 50, 8 das Bild des Gedeihens, weshalb das Schlußglied von v. 3, in dem das Bild erklärt wird (das ו ist erläuternd), eigentlich überflüssig scheint. Doch wird man es kaum streichen dürfen. Der Vergleich mit einem an Wasserläufen stehenden Baum führt eher nach Babylonien mit seinen vielen das Land durchziehenden Kanälen als nach dem bergigen und an Flüssen armen Palästina. Ob man daraus schließen darf, daß der Psalm im Exil gedichtet wurde? Jedenfalls gehört er in die Zeit nach Jeremia. Denn Jer 17, 7 f. lesen wir beinahe wörtlich dasselbe wie hier, nur mit dem bemerkenswerten Unterschiede, daß dort der, welcher „auf Jahwe vertraut und dem Jahwe Gegenstand des Vertrauens ist“, gepriesen und mit dem immergrünenden Baum verglichen wird. Der beiden Stellen gemeinsame Gedanke, daß es dem Gerechten wohl ergeht, wird also in Ps 1 so gewendet, daß Voraussetzung und Inbegriff dieser Gottgefälligkeit die Absonderung von den Gottlosen, die Freude am Gesetz und das Studium desselben sind, während bei Jeremia das Vertrauen auf Jahwe diese Stellung einnimmt. Es ist der Unterschied von profetischer und gesetzlicher Frömmigkeit, der Gegensatz von Werkgerechtigkeit und Glaubensgerechtigkeit, der sich hier widerspiegelt und der deutlich zeigt, daß Ps 1 später ist als Jer 17. Der Psalm enthält eine Umdeutung des Profetenspruches in gesetzlich judaistischem Sinn. — An welche der beiden Anschauungen von Gott wohlgefälligem Verhalten Jesus und Paulus sich anschlossen, kann keinem Zweifel unterliegen. Aber man darf durch die Einsicht von dem höheren Wert der profetischen vor der gesetzlichen Stufe der Frömmigkeit und Gotteserkenntnis sich nicht zu dem Irrtum verleiten lassen, als wäre die letztere wertlos. Sie geringzuschätzen, hieße ihre hohe Aufgabe in der Zeit des Ersterbens der Profetie als Ersatz des lebendigen Profetenwortes und zur Bewahrung und Rettung der hohen Errungenschaften der Vergangenheit Israels für die größere Zukunft verkennen.

4—6 Das Ergehen der Gottlosen. — Das Bild vom Baume, der nun als wasserlos und verdorrend bezeichnet werden müßte, wird verlassen und durch das von der Fruchttenne abgelöst. Überall im heiligen Lande sieht man heute noch, wie der Landmann das gedroschene Getreide auf der als Tenne dienenden freigelegenen Fläche gegen den Wind schleudert so daß die leichten Teile, Spreu und wertlose Körner, vom Winde fortgetragen werden, während die guten schweren Körner zur Erde fallen. Das Schicksal der Spreu ist dasjenige der Gottlosen 4. Wie und wann es sie ereilen wird, sagt ohne Bild 5. Es kommt ein Gericht über sie (מִשְׁפָּט), in dem sie nicht bestehen. Damit ist nicht an bürgerliche Streitfälle gedacht, die vor den Richter kommen und in denen sie unterliegen würden, sondern an das göttliche Endgericht. Dafür ist ent-

scheidend 5b: sie werden aus der Gemeine der Gerechten entfernt, aber nicht etwa durch den Bann der Gemeine selbst, sondern nach 6 unmittelbar durch Jahwe. Das Gericht der messianischen Zeit wird das Volk sichten und die Gottlosen vernichten, so daß nur noch eine heilige und gerechte Gemeine übrig bleibt (Jes 1, 26; 4, 3). Diese Sichtung aber nimmt Jahwe am Tage des Gerichts selbst vor; an ihm „kennt" er d. h. anerkennt er den Wandel der Gerechten und bekennt sich zu ihm — es ist ידע im emphatischen Sinn wie 37, 18; Am 3, 2 —, während er den „Weg", das Schicksal der Gottlosen dem Vergehen (אבד) d. h. dem Verderben und Untergang dahingibt. Der Dichter denkt sich das Gericht unmittelbar bevorstehend und nimmt an, daß das Reich Gottes auf Erden und im heiligen Lande erscheine.

* * *

Damit sind wir denn auch in den Stand gesetzt, uns über den religiösen Wert und die Zeit dieses Psalms ein Urteil zu bilden.

Gewiß verdient der hohe sittliche Ernst unsere volle Achtung, der entschlossen ist, Gottes Willen in allem sich zur Richtschnur zu machen, ja Tag und Nacht über ihn zu sinnen. Aber restlos können wir die einzelnen Forderungen unseres Psalms uns doch nur dann aneignen, wenn wir sie zugleich christlich vertiefen, d. h. wenn wir Frömmigkeit und Gotteswillen uns erheblich anders denken als es hier geschieht. Weder ist der Inhalt eines geläuterten Frömmigkeitsideals nur das Gesetz, so, wie es Ps 1 versteht, sondern die Forderung des Guten in ihrer Gesamtheit, die, in der Weise von Jer 17 verstanden, die Glaubensstellung Gott gegenüber über alles setzt. Noch ist es für uns ein wesentliches Kennzeichen des Frommen, daß er sich unbedingt und allezeit, auch äußerlich, vom Gottlosen lossagt: Jesus nimmt die Sünder an und isset mit ihnen — freilich zum Ärgernis der Pharisäer und Schriftgelehrten. Noch endlich kann es ein Hauptstück unserer religiösen Zuversicht ausmachen, daß Gott die Frommen und Gottlosen auch äußerlich und sinnenfällig ihren Lohn erlangen läßt. Gewiß bleibt es dabei, daß die Sünde „der Leute Verderben" ist und daß Gottes Gericht auch auf Erden sich immer wieder auswirkt und an den tiefen Zusammenhang zwischen der natürlichen und der sittlichen Weltordnung erinnert. Er ist oft genug im Leben handgreiflich zu spüren. Noch weniger werden wir daran zweifeln, daß Gottes Gerechtigkeit weder Gute noch Böse je unbeachtet und unbelohnt läßt. Wie aber und wann Gott das tut, ob äußerlich oder innerlich, ob hier auf Erden und sichtbar „in der Gemeine der Frommen" oder auf ganz andere Art und in rein geistigen Formen, — das sind Fragen, über die nicht wir zu entscheiden haben.

Es ist von Bedeutung, diese Grundsätze hier zu Anfang schon auszusprechen, weil unser Psalm nach seiner jetzigen Stellung und nach dem Zeugnis von Act 13, 33 dem Redaktor des heutigen Psalters und der Folgezeit nicht als ein Psalm wie die Mehrheit der anderen galt, sondern, wie oben dargetan, als eine programmartige Vorrede zum Psalter überhaupt. Die Gesinnung, die uns hier

entgegentritt, wird uns im Psalter noch vielfach begegnen, und demjenigen, der unseren Psalm hierher gestellt hat, war sie, wie wir sahen, das Wesentliche im Psalter, ja die Quintessenz des Psalters überhaupt. Was hier gesagt wird, gilt für große Teile des Psalters überhaupt und für weite Kreise der jüdischen Gemeinde, die den Psalter gebrauchte. Diese Auffassung ist durch den Psalter auch vielfach in die christliche Gemeinde und in die populäre Gemeindefrömmigkeit gedrungen. Um so wichtiger ist es, sie am Evangelium des Glaubens, wie es Jesus und Paulus vertreten, zu messen. —

Wäre nun unser Psalm zu dem Zwecke gedichtet, um als Vorrede zum Psalter oder zu einer seiner Einzelsammlungen zu dienen, so müßte er das jüngste, mindestens eines der jüngsten Stücke des Psalters oder jener Einzelsammlung sein. Die Möglichkeit dieser Annahme ist nicht zu bestreiten. Es spricht nichts unbedingt gegen sie. Aber es spricht auch nichts unbedingt für sie. Irrig ist jedenfalls die Meinung, der Psalm könne erst in pharisäischer Zeit entstanden sein, denn das Ideal des täglichen Gesetzstudiums ist verhältnismäßig alt (s. oben S. 5). Es ist daher durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wir es mit einer ehedem selbständigen Dichtung aus der Zeit der ersten nachexilischen Gemeinde zu tun haben, die von einem Sammler um ihres Inhaltes und ihrer leichtfaßlichen Form willen an die Spitze der ganzen Sammlung gerückt wurde.

2 Das Toben der Heiden.

[Der Dichter:]

1 *Warum toben doch die Heiden, und die Völker sinnen Eitles?* 3+3
2 *Es rotten sich*[a] *Könige der Erde, und ihre Fürsten ratschlagen*[b] *zumal* 3+3
wider Jahwe und seinen Gesalbten: 3
3 *„Laßt uns zerreißen all ihre Bande, ihre Stricke auch weit von uns*
[Jahwe:] *[werfen!“* 3+3
4 *Der wohnet im Himmel, der lacht; ja der Allher spottet ihrer.* 3+3
5 *Doch dann redet er mit ihnen im Zorn,*
und wird im Grimm sie erschrecken: 6
6 *„Hab doch ich bestellt*[c] *meinen König auf des Zion heiligem Berg!“* 3+3

[Der König:]

7 *„Ich will berichten von Jahwes Spruch*[d]. 3
„Er sprach zu mir: »mein Sohn bist du,
»ich selbst hab heut dich gezeugt[e]*;* 4+3
8 *Erbitte*[f]*, ich gebe dir Heiden zum Erbe,*
»zu deinem Eigentum der Erde Enden. 4+3
9 *»Magst sie schlagen*[g] *mit eiserner Keule,*
wie ein Topfgerät sie zerschmeißen.«“ 3+3

[Der Dichter:]

10 *Nun so seid denn nur klug, ihr Könige,*
lasset euch warnen ihr Richter der Erde; 3+3
11 *unterwerft euch Jahwe mit Ehrfurcht, und mit Zittern 'küßt ihm*
12 *daß er nicht zürnt und ihr umkommt am Wege, die Füße[h]:* 3+3
denn gar bald ist entbrannt sein Zorn. 3+3
Wohl dem, der auf ihn baut! 3

a) Eigtl. „stellen sich"; aber das folgende יַחַד wirkt schon hier; andernfalls wäre nach 83, 4 יִתְיָעֲצוּ „beraten sich" zu lesen (Lag.), womit aber das nächste Glied vorweggenommen wäre. b) Nif v. סוּד = סוֹד „Gespräche führen", vgl. Brockelmann, Vergl. Gramm. I, 275. Textänderung ist vom Übel s. o. c) V. 5 u. 6 sind vielleicht umzustellen (Budde). נסך bedeutet sonst „ausgießen"; schon Act 4. 27 scheint das Wort wie Sym. von der Salbung verstanden zu haben. Aber salben ist sonst משׁח. Man hat auszugeben vom Nomen נָסִיךְ „Fürst", das viell. den Ausgießer des Trankopfers bezeichnet. Das Verb wird also hier als Denominativ hiezu „den Fürsten einsetzen" bedeuten. d) Für אל wäre besser על oder את, doch vgl. שׁמע אל Ez 19, 4 = „über etw. hören". Ziehe חק יהוה zusammen, eigtl. einen „Beschluß Jahwes" 𝔊 *ποόσταγμα κυρίου*. e) zur Form für *jeladtīka* (mit a) s. G-K 44[d]. 69[s]. f) 𝔐 + von mir. g) von רעע, aram. = רצץ zerschmettern. Ein Aramaismus kann im Zeitalter des Liedes nicht befremden. h) 𝔐 נַשְּׁקוּ־בַר ist als alte LA durch Hie (s. BH) gesichert. Auch in 𝔙 hat Hie (*adorate pure*) die Vokalisation von 𝔐 angenommen und בַּר als „lauter" im adverb. Sinne gedeutet. Doch muß schon 𝔊 einen erheblich anderen Text gelesen haben. Luth („küsset den Sohn") hat nach 𝔖 בַּר als aram. Form für hebr. בֵּן angesehen, was auch schon Hie als eine mögliche Übersetzung seines *nescu bar* erklärt. Aber wie ein so geläufiges Wort wie בֵּן, das im selben Psalm in hebr Sprache vorkommt (v. 7), hier plötzlich in aram. Form auftauchen sollte, läßt sich schwer verstehen. (Prov. 31, 2 f. liegen die Dinge doch anders, sofern dort ausländische Herkunft naheliegt, außerdem בַּר dreimal und dazu noch מִלְכָּן vorkommt. Ebenso in der im übrigen vollständig hebr.-phönikischen Inschrift des Kalamu [z. B. Lidzbarski, Ephem. III 218 ff.], insofern sie auf aram. Boden entstand.) Es kommt dazu, daß וְגִילוּ des 𝔐 „und frohlocket" wenig passen will. Nun haben Sievers und Bertholet (vgl. ZAW 1908, 58 f. 193 f.) vermutet, daß in וגילו eine Verstümmelung von רגלו und in בר die Abkürzung für ברגלו zu suchen und demgemäß unter Tilgung des וגילו zu lesen sei נשקו ברגלו „küsset seine Füße!". Da der Ausdruck als Bezeichnung der Huldigung tatsächlich vielfach bezeugt ist (vgl. a. a. O.), so ist an der Richtigkeit der Vermutung kaum zu zweifeln.

Ein Lied von hohem dichterischem Schwung und prachtvoll genobener Sprache. Es ist reich an blühenden Redeweisen und an lebendiger Bewegung, die ihm einen fast dramatischen Charakter verleiht. Die Regelmäßigkeit der Anlage wird durch 2[c], 7[a] und 12[c] gestört. Es wäre möglich, daß alle drei Stücke erläuternde oder liturgische Zusätze wären.

Seiner Gattung nach gehört es der profetischen Lyrik zu. Sowohl der Anfang mit dem tobenden Ansturm der Völkerwelt gegen Israel v. 1 als das Ende mit der Zurechtweisung des Dichters an alle Völker (vgl. Jes 8, 9 ff.), vertreten in ihren Königen (vgl. Jer 27, 2 ff.) in v. 10 und die Beziehung auf den Tag Gottes in v. 12 enthalten profetische Motive. Demnach tritt auch

hier, wie in anderen Psalmen ähnlicher Art, im Verlaufe des Liedes eine Stimme — diesmal die des Königs selbst — mit einem Gottesspruche auf.

Die Deutung des Liedes ist bei v. 7 u. S. 12 gegeben, wo gezeigt ist, daß die messianische mit der historischen Erklärung zu verbinden ist. Die Frage nach dem Namen des Königs muß bei der Unbestimmtheit der Andeutungen unbeantwortet bleiben. Immerhin läßt sich aus der Geschichte der messianischen Idee wie aus der des Profetentums wahrscheinlich machen, daß er der späteren Periode des Königtums, derjenigen des 7. oder 6. Jahrhunderts, angehören werde. Sowohl die Herübernahme profetischer Stilformen in die Psalmendichtung als die Verbindung der Idee des Weltherrschers und damit des messianischen Königs mit dem regierenden König werden wir nicht viel früher ansetzen dürfen. Das Messiasbild Jesajas und seiner Zeit kennt nur den idealen Messias; vgl. auch Anm. g.

Man hat unser Lied vielfach in neuerer Zeit der Makkbäerperiode zuweisen wollen. Aber wer sich in die der späteren Makkabäerzeit angehörigen Psalmen Salomos, von denen Ps 17, 23 ff. (vgl. meine Übersetzung bei Kautzsch, Apokr. und Pseudepigr.) eine Nachdichtung unseres Psalms enthält, eingelesen hat und dann zu unserem Liede zurückkehrt, wird den mächtigen Unterschied zwischen jener abgeblaßten und reflektierten epigonischen Dichtung und der ursprünglichen Kraft und Frische unseres Liedes nicht verkennen. Auch darf mit Recht daran erinnert werden (Gunk.), daß unser Lied, wie es dem Stil solcher Lieder entspricht (vgl. 20, 7 ff., 110, 1), ein Orakel enthält, während nach 1 Mak 9, 27; 14, 41; 4, 46 die Makkabäerzeit das inzwischen erloschene lebendige Profetenwort schmerzlich vermißte.

1—3 Die Feinde. — Der Dichter führt sie ein und läßt sie dann selbst reden. In der Weise der Profeten hört er ein mächtiges Toben. So hört Jesaja (17, 12) das Branden eines Meeres; bei näherem Zusehen sind es aber nicht Meereswogen, sondern es ist das Tosen der Völker. Ähnliches vollzieht sich in der Seele unseres Sängers. Was er in profetischer Verzückung vernimmt, ist das Anstürmen der zur Empörung bereiten Völkermassen. Sie wollen nicht länger Jahwe und seinem Gesalbten, dem in seinem Namen gesalbten und damit unter Jahwes besonderem Schutze stehenden König Israels (1 Sam 24, 7; 26, 9; II, 1, 14) dienstbar sein. Sie wollen widerspenstigen Stieren gleich die Bande, mit denen er sie gefesselt, zerreißen, das Joch, das er ihnen aufgelegt hat, abschütteln. Man hat unter den Empörern häufig die Nachbarkönige, die David unterworfen hatte, verstanden. Doch kann hierüber erst die weitere Deutung des Psalms Aufschluß geben.

4—6 Jahwe selbst. — In überaus wirksamer Gegenüberstellung der überlegenen spottenden Ruhe des himmlischen Herrschers mit dem erregten Treiben der Empörer und der erhabenen Sicherheit des Allmächtigen mit dem gefährlichen Wagnis der Irdischen wird nun Jahwe eingeführt. Ein einziges Wort sagt alles: er, der im Himmel Thronende, lacht. Er hat für solch wahnwitziges Tun zunächst nur mitleidigen Spott 4. Erst nach einer Weile: אָז „dann“ läßt er sich herbei, ein ernstes Wort mit ihnen zu reden. Es kann

natürlich nur ein Wort des Zornes und des Schreckens sein, ein himmlisches *Quos ego* 5. Es setzt ein mit einem stark adversativen ו und emphatischen אֲנִי: „und doch habe ich selbst . . .“ Ich und ihr, Gott und die Menschenkönige, treten damit in schroffen Gegensatz. Sie meinen, es nur mit dem König Israels zu tun zu haben, mit einem der Ihren: ihr Angriff auf ihn, Israels irdischen König, ist aber ein Angriff auf den Himmelsgott selbst, er macht jenes Sache zu seiner eigenen. Er selbst hat ihn eingesetzt auf Zion [1]); er wird ihn auch dort erhalten und beschützen 6. Damit ist Jahwes Stellung und sozusagen auch sein Entschluß festgelegt. Einen gewissen Abschluß hätte das Gedicht schon hier erreicht. Beide Teile wüßten, wessen sie sich vom Allherrn zu versehen hätten. Der Dichter will uns aber noch viel weiter führen. So tritt denn in einer dritten Strophe auch noch der König auf.

7—9 Der König. — Wer der nun Auftretende sei, erfahren wir zunächst nicht. Ganz unvermittelt hören wir eine neue Stimme. So entspricht es der dramatischen Bewegtheit unseres Liedes. Der Fortgang läßt uns nicht lange im Zweifel [2]). Der jetzt Redende ist der König, der den Ausspruch Jahwes in v. 6 durch ein Erlebnis aus seiner eigenen Vergangenheit erläutert. „In der Tat hat Jahwe selbst — will er sagen — mich eingesetzt: ich weiß zu berichten (סִפֵּר) von einem Gottesspruch, einem Orakel (חֹק), das mir eines Tages geworden ist und das mir nichts Geringeres zusprach als die Gottessohnschaft und die Weltherrschaft.“ Im Orakel, wohl durch Profetenspruch, wird ihm zugesagt, daß Jahwe sein Vater und er Jahwes Sohn heißen solle. Unwillkürlich denken wir dabei an die nach 2 Sam 7, 13 ff. an David ergangene Verkündigung Natans, die auch in Ps 89, 27 f. (vgl. auch 132, 11 ff.) dichterisch verarbeitet ist [3]). Nur wird man sich gegenwärtig halten müssen, daß ein solches Wort auch jedem anderen König von Jerusalem — auf Grund jenes Davidsspruches — zuteil werden konnte. An sich ist „Gottes Sohn“ ein den Herrschern des Orientes seit alters geläufiger Titel (Zimmern KAT [3] 379. 639; und neuerdings in Abh. Sächs. Ges. d. Wiss. 68 (1916); Jastrow, Relig. Ass. und Bab. I. 152. 212). Vor allem aber gehört in Ägypten die Göttlichkeit des Herrschers zu den eigentlichen Dogmen (Erman, Äg. Rel.[2] 49; Breasted-Ranke, Gesch. Äg. 116 ff. und über Sinuhe ZAW 1917, 163). Danach ist jeder König Ägyptens als solcher der Sohn des Gottes Rē. Und zwar ist der ägyptische Pharao durchaus als leiblicher Sohn des Gottes gedacht; man erzählte sogar davon, wie der Gott auf Erden gekommen sei und sich der Mutter

[1]) Über die religiöse Stellung des Zion s. 122, 4 f. 132, 11 ff. 13—18.

[2]) Daß die hier einfallende Stimme dieselbe sei wie die von v. 1, wird vielfach behauptet. Doch spricht, wofern nicht entscheidende Gründe für die Gleichheit des Redenden in v. 1 und 7 auftreten sollten, zunächst gegen sie der Umstand, daß in v. 1 vom Gesalbten in 3. Person geredet wird.

[3]) Indes sind auch sonst Sehersprüche an David ergangen, vgl. meine Relig. d. V. Isr. (1921) 85 u. Gesch. d. V. Isr. II[3] 192[2]. 477[2]. Ja man könnte auch daran denken, daß der König als solcher durch seine Salbung fähig wird, Offenbarung zu empfangen 2 Sam 23, 1 ff. (vgl. 1 Kön 3, 5 ff.; 1 Sam 10, 6; 11, 6 f.; 16, 13 f.).

des Königs genaht habe. Es verstand sich für Israel von selbst, daß diese Vorstellung von Jahwe abgewehrt wurde. So entschieden in 2 Sam 7, 14 der Gedanke mitspielt, daß Israels König um nichts geringer sein dürfe als jene Herrscher und darum wie sie Gottes Sohn heißen müsse, so entschieden wird hier schon vorausgesetzt, daß diese Sohnschaft nicht physisch, sondern bildlich zu verstehen und auf die sittlichen Eigenschaften des Königs gegründet sein soll. Dasselbe gilt hier. Indem hinzugefügt wird: „heute hab ich dich gezeuget", ist der Charakter der Adoption mit voller Klarheit ausgesprochen. Das „heute" schließt die physische Erzeugung aus, kann sich daher nur auf die Sohnerklärung beziehen. Der Tag der Thronbesteigung, an dem dem König die Offenbarung ward, ist zugleich der Tag der Adoption [1]): König geworden, ist er zugleich Sohn Jahwes geworden 7.

Mit der Sohnschaft werden ihm aber auch die Sohnesrechte: die Völker sein Eigentum bis ans Ende der Erde; weigern sie sich, so mag er sie mit eisernem Zwingstabe meistern 8. 9. Wie wir diese Worte zu deuten haben, sehen wir zunächst aus Ps 89, 26—28. Dort wird der Spruch von 2 Sam 7 so ausgedeutet, daß David seine Hand auf die Meere und die Ströme legen dürfe, ja zum erstgeborenen Sohn Jahwes und zum allerhöchsten unter den Königen der Erde gemacht werden solle. Sind alle Könige Gottessöhne, so er der erste und der Herrscher aller Welt bis an ihr Ende. Weiterhin dürfen wir uns aber dessen erinnern, daß einem ägyptischen Herrscher sein Gott zuspricht: „Ich bin gekommen und habe dir verliehen, die äußersten Enden der Welt niederzuwerfen"; einem anderen sein Gott „alle Länder unter seine Füße legt" (Breast. a. a. O. 268. 199). Handelt es sich im ersten Falle um einen wirklichen Weltbeherrscher, Thutmes III., so im zweiten um Apophis, dessen Herrschaft von diesem Ziele noch weit entfernt war. Wir sehen daraus, daß solche Worte nicht immer gepreßt werden dürfen. Sie hatten bereits etwas Stehendes, Formelhaftes an sich und wurden auch da angewandt, wo sie im strengen Sinne keine Geltung ansprechen konnten. Die Sprache, die man dem Herrscher gegenüber führte, heischte es so; wie man ihm „ewiges" Leben wünschte, dessen Gewährung im wörtlichen Sinne niemand erwartete (1 Kön 1, 31; vgl. Ps 72, 8—11 und bes. unten die Vorbem. zu Ps 72).

In Israel kommt aber noch etwas Weiteres hinzu. Man hatte die messianische Idee und mit ihr verband sich die Idee der Weltherrschaft. Wahrscheinlich hätte man in dem kleinen Israel trotz des Vorgangs der Großstaaten, mindestens in seinen ernsthaft denkenden Kreisen, gar nicht gewagt, solche weltumspannenden Gedanken auszusprechen, wenn sie nicht durch die messianische Idee zugleich eine eschatologische Beziehung gewonnen hätten. Damit war jener Hoff-

[1]) Eine interessante Parallele bietet die Szene, wo Amon bei einer Prozession Thutmes, seinen Sohn, zum Königtum beruft Sethe, Urkund. (1915) 75ff. — Das „Du bist mein Sohn (m. Tochter)" scheint die eigentliche Adoptionsformel gewesen zu sein. Cod. Hammur. § 170f. 192; Greßmann Texte u. Bild. I 139 (negativ). Daß ähnliche Gedanken auch schon bei der göttlichen Vaterschaft in Bab. mitspielen, zeigt Paffrath MVAG 21, 157f.

nung von selbst der Charakter des Absurden genommen. Damit ist wohl auch der Schlüssel zur Erklärung unseres Liedes gegeben. Der Sachverhalt scheint ganz ähnlicher Art zu sein wie in Ps 72. Wie dort, so wird auch hier ein bestimmter geschichtlicher König vom Dichter verherrlicht. Es geschieht von selbst, wie es sich dem König gegenüber ziemt, im feierlichen gehobenen Stil, dem eine gewisse überquellende Fülle eigen ist. Aber es geschieht zugleich, und nur damit erklären sich gewisse Ausdrücke endgültig, so, daß in dem herrschenden König der Erfüller jener messianischen Erwartung erhofft und auf ihn darum jene messianischen Prädikate übertragen werden. Vielleicht handelt es sich um denselben König Judas wie in Ps 72.

10. 11 Der Dichter. — So tritt denn zum Schlusse der Dichter selbst auf und mahnt die Könige der Erde, sich freiwillig Jahwe zu unterwerfen und ihm den Huldigungskuß darzubringen. Der Ausdruck enthielte an sich schon einen sehr starken Anthropomorphismus. . Ein solcher liegt in noch höherem Grade vor, wenn es sich nach der wahrscheinlich richtigen Herstellung des Textes um ein Küssen der Füße handelt. Aber der Hergang ist so oft bezeugt, die Redensart also wahrscheinlich so geläufig gewesen, daß man ihren ursprünglichen Sinn längst ebensowenig mehr bedachte, als wenn man vom Antlitz oder Arm Jahwes oder vom Wohlgeruch des Opfers in seiner Nase sprach. Man hörte nur den Gedanken der Unterwerfung (weiteres s. beim Text). — Ja, man eile, ihm zu huldigen, ehe der große Tag des Zornes und der Heimsuchung der Widerspenstigen kommt, der große und furchtbare Tag Jahwes, wie ihn die Profeten nennen. Der aber kann bald anbrechen; und dann finden nur die Rettung, die als Gläubige erfunden sind und in Jahwe sich bergen können.

3 Morgenlied.

1 Ein Psalm von David, da er vor seinem Sohn Absalom floh[a].
2 *Jahwe, wie sind viel meiner Dränger*[b], *es stellen sich viel wider mich!* 3+3
3 *Gar viele bekennen von mir:*
„keinerlei Hilf[c] *ist für ihn bei Gott!“* [Sela] 3+3

4 *Aber du* [Jahwe] *bist Schild um mich her,*
bist mein Stolz und der hebt mein Haupt. 3+3
5 *Gar laut zu Jahwe ruf ich*[d]*: von seinem heiligen Berg hört er.* [Sela] 3+3

6 *Ich legte mich nieder, schlief ein, —*
ich bin erwacht, weil Jahwe mich erhält. 3+3
7 *Fürcht mich nicht vor Myriaden Volks, die sich rings um mich gelagert.* 3+3

8 *Steh auf* [Jahwe], *hilf mir aus, o mein Gott,* 3
du zerschlugst ja meinen Feinden die Backe[e],
den Frevlern zerbrachst du die Zähne! 3+3
9 *Bei Jahwe nur ist Hilfe — auf deinem Volk sei dein Segen*[f]*!* [Sela] 4

a) Bezieht sich auf 2 Sam 15—18. Ein Einzelner, nicht die Gemeinde, ist jedenfalls das Subjekt. b) רַבִּי mit vorgeworfenem Ton gegen die Regel vgl. GK 67ᵉᵉ. — c) אֵין יְשׁוּעָתָה wahrsch. eigtl. „nichts zur Hilfe hin(neigendes)"; es ist der alte Accus. mit dem *ā* der Richtung und zurückgezogenem Ton, vgl. GK 90ᵉ. d) Vgl. GK 111ᵗ; das Impf. אֶקְרָא sagt: rief ich immer schon und noch jetzt; der folgende Aorist drückt die jedesmalige Folge aus. Tatsächlich werden daraus zwei Praesentia. e) 𝔊 לְחָמָם, also viell. לַחֲמָם. f) Ansprechend, aber doch nicht voll überzeugend, will Bu. Ps. 3 u. 4 verbinden. 3, 8ᵃ wird etwas gewaltsam zwischen 4, 2 eingesprengt.

Ein Morgenlied voll froher Glaubenszuversicht nach erquickendem Schlaf. Der Betende steht in großer Gefahr und Anfechtung durch Feinde. Er scheint fast ein Heerführer zu sein, jedenfalls ein solcher, der Gotte schon wichtige Erfolge dankt. (Hätte man v. 7 und 8ᵇᶜ bildlich zu deuten, so wäre wohl an innere Kämpfe in der Art von Ps 10 und besonders 64. 120. 142 zu denken. Doch nötigt hiezu nichts [1]). Daß man das Lied auf David bezog, lag unter den genannten Umständen nahe. Doch scheint die Herleitung der Hilfe von Zion v. 5 dieser Deutung nicht günstig. Aber ein König könnte nach v. 9 der Dichter wohl sein.

2. 3 Der Aufgesang stellt in beweglichen Klagen die Notlage dar, in der der Beter sich weiß: Feinde ringsum und dazu mutlose Freunde. Auf die letzteren wird 3ᵇ zu deuten sein.

4. 5 Die Erfahrung der Hilfe — In kräftigem Gegensatz dazu rafft der Betende sich im Glauben zu der Erinnerung an manche bisherige Erfahrung göttlicher Hilfe auf. Sie hilft ihm über die Klage weg und gibt ihm den Ton vertrauender Zuversicht ein. „Schild" also Schutz und Hilfe, nennt er Jahwe, ferner „Stolz" (כָּבוֹד), dessen man sich bei andern rühmt, und den, der sein „Haupt erhebt", wenn es niedergebeugt war, also ihm immer wieder Mut und Aufrichtung brachte (vgl. 27, 6; 110, 7; Sir 11, 1; 20, 11). Ja er ringt sich zu dem Glauben durch, daß er wie bisher, so oft er ihn rief, ihn auch jetzt erhören werde (s. Anm. d). Der Sache nach gehört hierher zugleich die Erfahrung von 8ᵇ und 8ᶜ. Dort wird ein besonderes Beispiel solcher greifbarer Hilfe, die er bisher erfuhr, genannt: in einem bestimmten Fall hat Jahwe die Feinde zerschmettert — so wird er es auch ferner tun.

6. 7 Die letzte Nacht. — Die vielfache bisherige Erfahrung wird bestätigt durch das Erlebnis der jüngsten Nacht. Das Perf. bzw. Plusquamperf. mit folgendem Aorist: „ich hatte mich niedergelegt und bin wieder erwacht" läßt doch wohl nur die Deutung auf ein einmaliges Erlebnis zu. Obwohl in schwerer Gefahr stehend, hat er ungefährdet die Nacht verbracht. Das stärkt ihm die Zuversicht mächtig und läßt ihn denken wie den Dichter von 27, 3.

8. 9 Schlußbitte. — So klingt der Schluß des Liedes aus einem ganz anderen Tone als die anfängliche Klage. Alle Sorge ist in Glauben verwandelt. Dem flehenden Imperativ: „Stehe auf!" folgt unmittelbar das triumphierende Perfekt gewisser Erfahrung.

[1]) Auch nicht רְשָׁעִים v. 8, wofern es sich z. B. um Empörer handelt.

Damit ist auch der liturgische Abschluß 9 aufs beste begründet. Er schließt sich hier so innerlich mit dem Ganzen verwoben an dieses an, daß er wie von selbst aus dem Psalm herauswächst. Dem Priester gleich sein Volk auf dem Herzen tragend, läßt der Dichter sein Gebet in einen Segenswunsch ausmünden. Das spricht dafür, daß der Psalm von Anfang an dazu bestimmt war, im Tempel oder der Gemeindeversammlung dem Kultus zu dienen.

4 Ein Abend im Frieden Gottes.

1 Dem Musikmeister mit Saitenspiel; ein Psalm von David.

2 *Wenn ich rufe, erhör mich, o du Gott meines Rechts:* 4
in Enge schufst du mir Raum; erbarm dich und erhöre mein Gebet! 3+3

3 *Ihr von Adel, wie lang wird geschändet meine Ehre,*
wollt ihr das Eitle lieben, nach der Lüge gehn? [Sela] 4+4
4 *So erfahrt: wunderbar war Jahwe mir 'gnädig'*[a]*;*
Jahwe erhört, wenn ich ihn anrufe. 4+4

5 *Zürnt immer, doch sündiget nicht:*
im stillen[b] *da hadert und schweigt!* [Sela] 3+3
6 *Bringt richtige Opfer und vertraut auf Jahwe!* 4

7 *Es sagen so viele: „wer läßt Gutes uns schaun?" —*
erleuchte[c] *über uns dein lichtes Antlitz*[d]*!* 4+4
8 *Jahwe, du gabst mir die Freude ins Herz —*
mehr als da[e] *sie Korn genug hatten und Most.* 4+4

9 *Will im Frieden zumal niederliegen und schlafen,*
denn nur du, Jahwe[f]*, lässest sicher mich ruhn.* 4+4

a) 𝔐 חסלה = חִסְלָא „wunderbar gemacht hat J. den Frommen sich"; l חַסְדּוֹ לִי „an mir seine Gnade". b) wörtl. „redet in euren Herzen" — aber der Zshg sagt, was für ein Reden gemeint ist (andere lesen geradezu הֲמִרוּ); 𝔐 „auf euren Lagern" ist Glosse dazu. Die Bed. schweigen für דמם ist bestritten von Haupt (s. GB); doch kommt das „Murmeln" in der Sache darauf hinaus. Es sei denn, daß wir den Anlaß so genau kennten wie Haupt. c) wörtl.: erhebe = נְסָא und dieses für נְשָׂא. Das Licht erheben heißt: es hoch und herrlich leuchten lassen. d) ziehe Jahwe zum folgenden Vers.; nach 𝔊 wäre vorher מנד . . . כְּמַד „er deckt zu" zu lesen und die Rede der Kleinmütigen bis zum Ende von v. 7 anzusetzen (Budde). e) wörtl. „mehr als zur Zeit da". f) 𝔐 + allein.

Die Erklärung des Liedes ist erschwert durch gewisse dunkle Anspielungen auf ganz bestimmte Verhältnisse, deren Deutung uns fehlt. Alle Versuche bestimmter Deutung sind, wie so vielfach, gewaltsam. Am nächsten liegt es, anzunehmen, daß die Gegner, die den Betenden schmähen, nicht Heiden, sondern Verleumder im eigenen Volke sind. Schon die Aufforderung, sich an Jahwe zu halten v. 6, spricht entschieden dafür. Demnach würde es sich am ehesten um einen Führer in Israel, wahrscheinlich ein Haupt der Frommen,

handeln, das gegen Zwistigkeiten und Unzufriedenheit (v. 7) im eigenen Lager (vgl. zu v. 8) und wie es scheint, gegen Verleumdung der eigenen Person zu kämpfen hat.

Der bleibende Wert des Liedes ruht auf dem in den Schlußversen ausgesprochenen einfachen aber starken und freudigen Gottvertrauen: Jahwes Gnade gibt ihm auch in Leid und Sorgen die höchste Freude ins Herz. Was die dichterische Form anlangt, so beginnt das Lied als Bittgebet, geht dann aber schon mit v. 4, noch mehr am Schlusse, in ein Vertrauensgebet über. Nach v. 9 wird man es mit Grund als Abendlied bezeichnen dürfen.

2 Anrufung. — Als den Gott „seines Rechtes" darf der Betende Jahwe bezeichnen, damit seiner Bitte besonderen Nachdruck leihend, weil Jahwe schon früher ihn aus der Enge, der Drangsal, ins Weite, also in die Freiheit der Erleichterung geführt hatte (הִרְחִיב). Er hatte sich damit als der Gott erwiesen, der ihm zu seinem Rechte (צֶדֶק) verhilft. Möge er sich gnädig wieder so zeigen!

3—6 Die Gegner. — Sie heißen „Mannessöhne" (בְּנֵי אִישׁ). Damit ist jedenfalls nicht dasselbe gemeint, was sonst בְּנֵי אָדָם „Menschenkinder" genannt wird. Bezeichnet dieser Ausdruck den Menschen als solchen und besonders im Gegensatz zur Gottheit, also nach seiner schwachen, hinfälligen Seite, so scheint jener nach Ps 49, 3 Ehrenname zu sein, der die Mannhaftigkeit zum Inhalte hat. So heißen auch in Babylonien und Ägypten die Angesehenen und Besitzenden im Unterschied von den armen Leuten „Söhne eines Mannes" vgl. Meyer, Gesch. d. Alt. I² 250. 514. Es scheinen also vornehme Widersacher zu sein. Fast drohend werden sie wegen bösartiger Verleumdung seines guten Namens zurechtgewiesen: Jahwe wird ihn auch, wenn er um Rache bitten sollte, erhören **3. 4.** Vor allem aber werden sie davor gewarnt, ihrem Zorn freien Lauf zu lassen. Sie mögen in der Stille gegen ihn „reden", aber sie sollen durch lautes Lästern weder den Feinden Jahwes Anstoß geben, noch sich selbst gegen ihn und Jahwe versündigen, indem sie sich im Unmut zu Lügen und Lästerreden hinreißen lassen. Ist diese Deutung von רִגְזוּ richtig, und sie ist nicht allein durch 𝔊 vertreten, sondern auch, wofern überhaupt der Text heil ist, die einzig zulässige, so sind damit die Gegner deutlich als Verehrer Jahwes gekennzeichnet, denen es anliegt, Sünden gegen ihn zu meiden. Sie gehören augenscheinlich ebenfalls den Frommen an. Dazu stimmt denn auch **6.** Statt zu hadern, mögen sie glauben und „richtige Opfer" bringen. Welcher Art freilich die זִבְחֵי צֶדֶק sein sollen, wird nicht gesagt und wird sich nie mehr genauer ermitteln lassen. Die Zusammenstellung mit dem Glauben kann an sich dafür sprechen, daß Opfer im Sinne von Ps 51, 21 gemeint, d. h. daß an Stelle äußerer Opfer die rechte Gesinnung und die aus ihr fließende sittliche Tat gefordert seien, wodurch dann die Übersetzung „Opfer der Gerechtigkeit" im Sinne von Opfern, die in Gerechtigkeit bestehen, angezeigt wäre. Allein es muß doch große Bedenken erregen, das Wort „Opfer" ohne jede nähere Auseinandersetzung darüber, daß hier nur an bildlichen Sprachgebrauch gedacht sei, so zu verstehen. Man wird sich deshalb besser an die zweite Stelle, an

der die Verbindung וּבִחֵי צֶדֶק vorkommt Dt 33, 19 halten und die andere Übersetzung vorziehen. Es sind dann wirkliche Opfer gemeint, die so sind, wie sie sein sollen, aber bei denen das Wesentliche und das, was sie zu „richtigen" macht, eben nicht im einzelnen des äußeren Vollzuges ruht, sondern im Glauben. Diese Deutung nähert sich damit der Sache nach jenem Sinne von Ps 51, 21, deckt sich aber nicht mit ihm.

7—9 Zuversicht in trüber Zeit. — Es mag wohl sein, daß die Schmähungen der Gegner gegen ihn in dem Mangel eines greifbaren Erfolges, überhaupt in der Notlage ihren Anlaß hatten, in der der Betende mit den Seinen sich befindet. Jedenfalls liegt eine solche vor; und viele rufen kleinmütig: ach wenn das Glück doch käme! Denn die Frage מִי יַרְאֵנוּ wird vermutlich in derselben Weise den Sinn eines Wunsches haben wie das bekannte מִי יִתֵּן „o daß doch!" An die Stelle einer Antwort auf die Frage tritt ein Gebetsseufzer aus Num 6, 25 f., in dem die beiden Stücke des Aaronssegens: das Erheben des Antlitzes und sein Leuchtenlassen in eines verwoben sind 7. Dann aber schlägt die Stimmung plötzlich um in derselben Weise, wie wir sie aus anderen Liedern kennen: aus der Bitte wird plötzlich die Zuversicht der Erhörung, ja das sichere Gefühl der Freude und des Triumfes über die im Glauben schon geschaute Erhörung. Hier ist diese Zuversicht am ehesten vermittelt durch den Gegensatz zu dem glaubenslosen Kleinmut der andern. Mögen jene immer schelten, klagen und zagen — ihm ist die Sorge verschlungen von der Freude in Gott. Hat er sie, so hat er alles. Er hat damit mehr als alle anderen, mehr auch als die, die an reichem Ertrag der Ernte sich freuen. Was diese Anspielung — eine solche muß vorliegen — bedeutet, können wir nicht sagen [1]). Es scheint aber fast, als wäre die Unzufriedenheit der Seinen mit reichem Segen anderer, auf den jene wohl scheel und gegen ihren Führer vorwurfsvoll blickten, in Zusammenhang gestanden 8. So kann er denn „in Frieden" getrost sein Haupt niederlegen und sofort יָחַד einschlafen — durch keine Sorge beunruhigt —, da Jahwe sein starker Schutz ist 9.

5 Bitte um Leitung und um Bestrafung der Gottlosen.

[1] Dem Musikmeister zu . . . . .[a]; ein Psalm von David.
[2] *Meine Worte vernimm, o Jahwe, und merk auf mein Seufzen;* 5
[3] *o hör auf mein lautes Schrein, mein König und Gott;* 5
denn ich flehe[b] *zu dir,* [4] *Jahwe, du hörst mein Schrein;* 5
schon früh rüste ich dir zu und schaue aus 'nach dir' 5

[5] *Bist kein Gott, den das Unrecht erfreut: bei dir gastet kein Böser.* 5
[6] *Übermüt'ge dürfen nicht treten unter deine Augen;* 5

[1]) Die ganz allgemeine Deutung = mehr als wenn die Leute sich in der Ernte freuen, vgl. Jes 9, 2 (z. B. Baethg.), ist durch die Suffixe ihr Getreide und ihr Most ausgeschlossen.

verhaßt sind dir alle die freveln, die da Lügen reden[d]*;* 5
den Mann von Blutschuld und Trug verabscheut Jahve. 5
[8] *Doch ich darf ob all deiner Gnade treten in dein Haus,* 5
vor deinem heil'gen Tempel anbeten in Ehrfurcht vor dir. 5

[9] *Jahwe, leite mich in deinem Recht um meiner Feinde willen,* 5
mach eben vor mir deinen Weg! 3
[10] *In 'ihrem'*[e] *Mund ist ja nichts Wahres*[f]*, ihr Innres Frevel;*
ein offnes Grab ist ihr Schlund ihre Zunge redet glatt[g]*.* 5

[11] *Laß sie büßen, o Gott, daß sie fallen durch*[h] *ihre eignen Anschläge;* 5
ob ihrer viel Sünden stoß sie fort: haben dir getrotzt! 5
[12] *Dann mag sich freun, wer auf dich baut, laß sie jubeln allezeit;* 5
'beschirme sie'[i]*, daß frohlocken in dir, deines Namens Freunde!* 6
[13] *Denn du selbst gibst den Frommen Segen*[k]*, umgibst*[l] *sie mit Huld*[m]*.* 5

a) Meist „zu den Flöten", wobei freilich der Art. auffällt. Allein die Flöte, deren Gebrauch beim Gottesdienst freilich gesichert ist (vgl. Jes 30, 29 und für den Talmud Del. S. 26), heißt sonst חָלִיל. Auch denken die alten Übersetzer durchweg nicht an sie. Vielleicht liegt auch hier ein Liedanfang vor. b) 𝔐 + frühe. Die Versabteilung ist hier nicht in Ordnung; v. 3 und 4 hätten besser nur einen Vers gebildet. c) Ergänze אֵלֶיךָ. d) 𝔐 + du bringst um. e) 𝔐 „in seinem M.". f) eigtl. „Gewisses, Zuverlässiges". g) eigtl. ihre Z. machen sie glatt, reden gleißnerisch. h) מִן causal. i) von סכך Hif., streiche das י und setze den Atnach zu ירנני. k) 𝔐 + Jahwe. l) Eigtl. „krönst" (wohl Hif. GK 53ⁿ); das Bild ist freilich so hart, daß entweder עטר in allgemeinerem Sinn (wie 1 Sam 23, 26) gefaßt oder כצנה gestrichen werden muß. m) 𝔐 + wie mit dem Schild.

Ein Bittgebet zum Opfer aus den Zeiten des Kampfes der Richtungen im späteren Israel In seiner Anlage ist eigentümlich, daß als Einleitung zur eigentlichen Bitte eine Ausführung über den Gegensatz: fromm und gottlos und das Recht beider Teile an den Tempel und die Gemeinschaft mit Jahwe gegeben wird.

2—4 Aufgesang. — Den in ähnlicher Weise so oft wiederkehrenden einleitenden Bitten um Gehör wird hier ein Wort über die besondere Art des Gebets beigegeben. Es begleitet das Morgenopfer, ist also ein Morgengebet. Der Sänger befiehlt damit, einem natürlichen religiösen Drange folgend, zunächst den kommenden Tag in Gottes Hände. Das Lied ist wohl dazu bestimmt, an manchem Morgen — solange die Notlage andauert — wiederholt zu werden. — ערך ist reihen, zurechtlegen, ordnen; hier zunächst von den Opferstücken, zugleich wohl von den Gebetsworten gebraucht. Das Opfer selbst bringt der Priester dar, als den wir den Dichter nicht notwendig zu denken haben: der Betende sieht dem Opfer zu und begleitet es mit seinem Gebet. Auch das Ausspähen צפה gehört wohl von Haus aus der Kultussprache an. Es ist das Achten auf Zeichen und Willensbekundungen des Gottes beim Opfer. Daher heißt צֹפֶה der Späher, Wahrsager Num 23, 14 (vgl. Beih. ZAW 33, 295 f.).

5—8 Andere und ich. — Daß der Betende hier im Tempelhof erscheinen, bei der heiligen Handlung zugegen sein und sie mit seinem Gebet

begleiten darf, ist besondere Gnade 8. Sie ist aber nicht ganz unverdient. Nicht jeder genießt dieses Recht. Kommen tatsächlich auch viele: „Gast" Gottes sein, den wahren Segen der Gemeinschaft mit ihm genießen kann ein Gottloser nicht. Über dieses Thema handelt Ps 15 ausführlich; man vergleiche ihn [1]). Hier wird alles zusammengefaßt in dem Wort „Furcht vor dir": Gottesfurcht, lautere Frömmigkeit ist die Voraussetzung göttlicher Gnade (130, 4): im übrigen wird nur betont, daß manche, die zum Tempel kommen, wohl schwerlich viel Freude davon erleben werden. Ja wer weiß, ob es nicht mit einzelnen noch ein schlimmes Ende nehmen wird 7. Damit sind freilich nicht gerade die Feinde von v. 9 genannt: aber ein Seitenblick wird ihnen doch wohl gelten.

9. 10 Bitte und Klage. — Nun erst kommt das Bittgebet zu seinem eigentlichen Gegenstand. Die Feinde sind unlautere, heuchlerische Menschen, die im Innern mein Verderben planen, deren Kehle zwar freundliche Worte spricht, aber einer großen Grabkammer gleicht, einem Sitz von Tod und Verderben, immer neue Tote aufnehmend (vgl. Jer 5, 16) und nach ihnen verlangend 10. Von ihnen kann dem Frommen nur Unheil drohen. Das Schlimmste aber wäre, wenn er ihren lauernden Blicken gerechten Anlaß gäbe, ein Unrecht an ihm zu entdecken. Nur das nicht! Es würde nicht nur ihn selbst, es würde die Sache der Frommen und Gottes in Gefahr bringen. Darum soll Jahwe ihm seinen Weg „ebnen", d. h. ihm helfen, daß er ihn leicht und sicher gehen, also Gottes Willen tun kann. — Die VV. 10—12 auszuschalten (Bu.) empfiehlt sich demnach nicht.

11—13 Ihr und unser Schicksal. — Steht es so mit den Feinden, die zugleich die Gottlosen sind, wie v. 10 ausführte, so ist für unseren Beter die weitere Erwartung selbstverständlich, daß Gott ihnen schleunigst auch ihr Schicksal zuteil werden lasse. Hier kennt er weder Erbarmen noch Schonung; sie mögen zu Falle kommen und ins Verderben gestoßen werden, haben sie doch durch ihre bösen Anschläge gegen die Frommen Gottes Sache getroffen. Um so mehr dürfen die, welche Gottes Namen, was hier ihn selbst und seine Sache bedeutet, lieben, Segen erwarten.

Über den Gegensatz von Frommen und Gottlosen mag der Exkurs zu Ps 64 verglichen werden. Unser Psalm ist ein interessantes Schulbeispiel für die außerordentliche Schärfe und Leidenschaft, welche der Gegensatz gelegentlich annehmen konnte. Er ist zugleich ein Beispiel für die naive Selbstzufriedenheit mancher alttestamentlichen Frommen mit ihrer eigenen Gerechtigkeit, worüber weiteres bei Ps 26, sowie für die vielfach herrschende Vergeltungstheorie, worüber am Ende des Bandes Näheres gesagt ist. Vergleicht man weiter die Stellung unseres Dichters zum Tempel und Opfer gegenüber der

[1]) Die holʿlim in 6 seinen die Hellenisten, die šorʿrim in 9 die Syrerfreunde (Ehrl.), ist interessant, aber kaum richtig. So beliebt solche geistreiche Anspielungen später sein mögen, so spricht hier gegen sie das Suffix bei dem einen Wort und die Zusammenstellung des anderen mit rein moralischen Begriffen. הלל bed. töricht, dann übermütig sein Ps 73, 3; 75, 5 und šorer ist = ass. šaru Feind. Daß manche später jene Volksnamen in den Worten mithörten, ist wohl möglich.

mancher anderen Frommen, z. B. des Dichters von Ps 40, so wird ersichtlich, daß unser Dichter zu den tempel- und opferfreundlichen Elementen im Kreise der Frommen gehörte.

6 Bußpsalm in großer Not.

[1] Dem Musikmeister, mit Saitenspiel nach der achten[a]. Ein Psalm Davids.
[2] *Jahwe, nicht in deinem Zorn strafe mich,*
und nicht in deinem Grimm züchtige mich! 3+3
[3] *Erbarm dich*[b], *denn ich bin erschöpft,*
heile mich[b], *denn mein Gebein ist verstört!* 3+3
[4] *Meine Seele ist so sehr verstört — aber du, Jahwe, wie so lang*[c]*?!* 3+3

[5] *Hdlt ein*[b], *meine Seele errette, weil du gnädig bist, ach so erlöse!* 3+3
[6] *Im Tod gedenkt man dein nicht, in der Scheol, wer preist dich da?* 3+3

[7] *Ich bin ja so müd vom Seufzen; ich schwemme allnächtlich meinen Pfühl,* 3+3
mit meinen Tränen netz ich das Lager. 3
[8] *Ganz getrübt ist vor Gram mein Aug,*
und ganz alt ob all meiner Dränger. 3+3

[9] *Zurück, ihr Übeltäter alle, denn gehört hat Jahwe mein Weinen*[d]*!* 3+3
[10] *Es hört Jahwe auf mein Flehn, Jahwe, er nimmt an mein Beten:* 3+3
[11] *erschrecken*[e] *müssen sehr all meine Feinde, gar plötzlich mit Schanden umkehren*[f]*!* 3+3

a) Kommt noch vor 12, 1 und 1 Chr. 15, 21. An letzterer Stelle steht der Ausdruck im Gegensatz zu *al-ʿalamôt*, worüber 46, 1 zu vgl. ist (auch m. Komm. zur Chr.). Bedeutet dies „in hohen Tönen", so jenes am ehesten in der Oktave, in Baßtönen. Nach anderen wäre es das 8. Lied einer Sammlung (vgl. Volz, Altert. 426). b) Darf hier ירוחו als Zusatz angesehen werden, so lassen diese Verse und damit das ganze Gedicht sich auf Dreiheber bringen. c) Die feine Aposiopese zu zerstören (Bu) geht nicht an. d) Auch dieser v. 9 läßt sich (hebr. und deutsch), wenngleich nicht ohne Schwierigkeit (mit Lesung יְהוָה: כִּי שָׁמַע יְהוָה oder besser mit Streichung des ממני) auf das Schema bringen. e) 𝔐 hat noch „beschämt sein und"; doch s. v. 11[b]. f) GK 120[g].

Der Betende ist in schwerer Not, so schwerer, daß er den sicheren Tod vor Augen zu sehen meint, wenn Jahwe ihm nicht Hilfe bringt. Woher die Not äußerlich kommt, sagt der Abschluß: Übeltäter (9), Feinde (11) sind die Ursache. Damit reiht unser Gedicht sich deutlich in die zahlreiche Klasse derjenigen Lieder ein, die aus den inneren Kämpfen des späteren Israel geflossen sind, worüber der Exkurs zu Ps 64 verglichen werden mag.

Das Gedicht hat seinem Anlaß und seinen Gedanken nach manche Ähnlichkeit mit Ps 27[B] und 143, wie es denn gleich dem letzteren Lied den sieben kirchlichen Bußpsalmen zugerechnet wurde. In der Tat finden wir auch hier statt der in anderen Psalmen nicht seltenen Beteuerung der Unschuld die ethisch viel wertvollere (wenn auch öfter im Psalter noch einseitig erfaßte) Erkenntnis

des Zusammenhanges zwischen Leid und Sünde und damit die bußfertige und gnadeflehende Grundstimmung jener Lieder. Dementsprechend spricht denn gleich 2—4 die Einführung die Sündenerkenntnis aus. Der Beter ist sich bewußt, daß nur eigene Sünde ihm diese bittere Feindschaft und ihre Folgen zugezogen haben können. Er mag Gründe dazu gehabt haben. Denn gerade im menschlichen Parteileben — um innere Gegensätze handelt es sich — entsprechen sich meist Schlag und Gegenschlag. So wird ihm sein Leid Anlaß der Gewissensprüfung und des Schuldgefühls, und er weiß sein Gebet nicht besser zu eröffnen als mit der Bitte nicht etwa um Erlaß der Strafe — er will milde Strafe gern leiden —, sondern um Ermäßigung. Straft Gott im Zorn, so muß der Sünder sterben. Darum mag er ihn gnädig 3, mag ihn nach dem Maße seiner Kraft zu tragen, strafen. Sie aber ist sehr gering, denn schon hat ihn das Leid aufs tiefste erschüttert und an die Grenze seines Vermögens gebracht (vgl. 77, 4; 143, 4), so daß er in rednerisch höchst wirksamem Halbschweigesatz nur noch stammelnd seufzen kann: wie lange[1]) die ersehnte Erleichterung auf sich warten lasse 4.

Damit sind Bitte und Klage schon vorausgenommen, sie können deshalb in den zwei folgenden Stücken kurz sein. Zunächst folgt in 5. 6 die eigentliche Bitte um die Erhaltung am Leben mit sofortiger Begründung. Jahwe kann den Frommen gar nicht vor der Zeit hinraffen — wie es die Feinde erhoffen —, weil ihm sonst ein treuer Diener, ein fleißiger Verkünder seines Preises fehlt. Wir haben zu dieser auch für das AT ungewöhnlich starken *demonstratio ad hominem* ein hochinteressantes Gegenstück in Ps 30, 9 ff., wo uns ein anderer, bereits erhörter Beter erzählt, daß er in ähnlicher Notlage fast wörtlich in denselben anthropomorphischen Wendungen Jahwe angefleht habe. Für die Erklärung sei deshalb auf jene Stelle verwiesen. Sie kann uns aber auch zeigen, daß diese — und dann ohne Zweifel auch manche andere — Wendungen bei gewissen Gebeten in Israel stehend wiederkehrten. Sie scheinen mit der Zeit zu einer Art Formel geworden zu sein, woraus natürlich noch nicht folgt, daß sie den Inhalt verloren hätten. Wohl aber können sie dann, auch wenn der wirkliche Zustand noch nicht das Äußerste drohte, zu dessen Abwendung gebraucht worden sein.

Das führt zugleich auf die Frage nach der Art jenes Leides, über das der Dichter klagt und das die eigentliche Klage in 7. 8 noch einmal beschreibt. Der Betende selbst fühlt sich dem Tode nahe und bittet, ihn am Leben zu erhalten (5 f.), sein Körper ist tief erschüttert (3), sein Auge schon trüb geworden und gealtert (8). Aber alles durch die Feinde (s. zu 9). Demnach handelt es sich, obwohl die Schilderung an eine schwere Krankheit erinnert, doch wohl kaum wirklich um eine solche. Mindestens nicht in dem Sinne, als wäre sie die erste und eigentliche Ursache des Leides. Diese ist die Anfechtung von Feinden, also ein seelisches Leid, und nur soweit ein

[1]) Dieselbe Formel „wie lange?“ ist auch in babyl. Klageliedern ganz geläufig, vgl. TuB I. 86, 27 ff. 91, 47 ff.

solches zugleich auf den Körper zurückwirkt, wird Krankheit selbst in Betracht kommen. Man hat allen Grund hier und in vielen ähnlichen Fällen die lebhafte Phantasie des Orientalen mit in die Rechnung einzustellen, die da, wo ihn schweres Leid betrifft, gleich an das Äußerste und Letzte denkt. Konnte der Dichter von Ps 88, 4ff. sich in dichterischer Lebhaftigkeit bereits selbst als Toten sehen, so noch vielmehr andere sich dem Tode nahe.

9—11 Die Erhörung. — Scheinbar vollkommen unvermittelt schlagen plötzlich Ton und Stimmung des Liedes in ihr Gegenteil um. Aus wehmütiger zum Tode matter Klage und flehentlicher Bitte ist wie mit einem Schlage ein Triumflied geworden. Der Beter ist während des Gebetes selbst im Glauben seiner Erhörung gewiß geworden, und er kann nun jubeln und danken. Ähnliche Übergänge, nicht immer in derselben Schroffheit wie hier, treffen wir auch sonst, z. B. in 22, 23ff., 16, 9f., 28, 6f., 31, 22ff., 69, 33ff. Man hat solche schroffe Übergänge mehrfach für psychologisch unmöglich erklärt (Hjelt 15) und sie darum als spätere Zusätze ansehen wollen — im günstigsten Falle in der Weise, daß der Dichter selbst nach geschehener Erhörung seinem Liede einen Nachtrag zugefügt habe. Aber man hat dabei die Lebhaftigkeit orientalischen Empfindens, nicht minder aber auch die Kraft israelitischen Glaubens und die befreiende Macht der Gebetsaussprache selbst unterschätzt. Es ist ein unveräußerliches Stück religiöser Psychologie, daß die lebhafte, aus dem Innersten der Seele quellende Aussprache des Leides die Seele erleichtert und daß die andringende Zusprache an Gott und das Versenken der eigenen Person mit ihrem Anliegen in Gott das Zutrauen zu Gott und den Eindruck von seiner Größe und Liebe mächtig hebt. Es bringt die Seele der Gottheit näher. So wächst die Seele über sich selbst hinaus und es wachsen dem Glauben die Schwingen: was ein Mensch ehedem für unmöglich hielt, das scheint ihm jetzt möglich, ja greifbare Wahrheit. Er ist der Erhörung gewiß geworden. Es tut der sieghaften Kraft israelitischen Glaubens, der sich im Gebet selbst von der tiefsten Niedergeschlagenheit bis zur Gewißheit der Erhörung durchringt, keinen Eintrag, wenn wir die Vermutung hegen, daß ehedem einmal das Erhörung verkündende Orakel des Priesters oder sein segnender Zuspruch sich unmittelbar an die Bitte angeschlossen habe. So scheint es in Babylonien gewesen zu sein (vgl. den Anhang, auch Einl. § 4, 1 gg E.). Mit der fortschreitenden Vergeistigung der Religion lernte der Betende den Priester entbehren und sich selbst im Glauben der Gnade Jahwes versichern.

Wer sind die Feinde? Sie heißen hier plötzlich ganz konkret Übeltäter 9 und werden gewissermaßen mit einem jähen Ruck abgeschüttelt. Das macht wahrscheinlich, daß sie als die Veranlasser des Leids erscheinen, vermutlich durch bösen Zauber (Mowinckel, Knecht Jahwäs, Krist. 1921, 54). Doch kann der Ausdruck schon bildlich gebraucht sein (s. Exk. 2). Wie stark gerade in unserem Liede die Vergeistigung der religiösen Auffassung schon vorgeschritten ist, beweist der Umstand, daß in 11 im Unterschied von so manchen ähnlichen Liedern, z. B. 143, nicht mehr die Vernichtung der Feinde,

sondern lediglich ihre Beschämung, also ihre geistige Überwindung das Ziel des Beters ist. — Über den Ort solcher Lieder vgl. bei 38, 6 ff. Es wird der Tempel sein.

7 Schutz dem Bedrängten!

1 Ein Psalm[a] Davids, den er Jahwe sang wegen des Benjaminiten Kusch[b].
2 *Jahwe, du mein Gott, in dir such' ich Schutz:*
rette mich doch von all meinen Verfolgern und befrei mich, 4+4
3 *daß sie nicht mich wie*[c] *Löwen zerfleischen, zerreißen rettungslos!* 3+3
4 *Jahwe, du mein Gott, wenn ich solches tat,*
klebt mir Unrecht an den Händen; 4+3
5 *wenn ich Böses tat meinem Freund,*
da ich doch[d] *half, wer mir grundlos feind:* 3+3
6 *so verfolge*[e] *der Feind mich selbst,*
[er ergreif mich] *und er trete zu Boden mein Leben,* 3+3
meine Ehr in den Staub leg er! [Sela] 3

[7 *Steh auf, Jahwe, in deinem Zorn,*
tritt empor bei der Wut[f] *meiner Feinde;* 3+3
wach auf doch, 'mein Gott'[g]*: Gericht gebotst du!* 4
8 *Und die 'himmlische'*[h] *Schar umringe dich,*
du selbst 'trone'[i] *in der Höhe darüber!* 3+3
9 *Jahwe ist Völkerrichter:* 3
schaff mir Recht, Jahwe, nach Verdienst, nach meiner Unschuld 'vergilt'[k]*!* 5
10 *Laß enden Gottloser Bosheit und halte fest Gerechte,* 5
du prüfst[l] *die Herzen und Nieren, du gerechter Gott!* 5
11 *Meinen Schild, den hält für mich Gott, der Redlichen Heiland.*] 5

12 *Ein gerechter Richter ist Gott, ein Gott, der dräut jeden Tag*[m]. 3+3
13 *Kehrt wer nicht um*[n], *wetzt er sein Schwert,*
den Bogen spannt er [und dann zielt er damit]; 6
14 *hält ihm*[o] *bereit Todeswaffen, macht glühende Geschosse sich.* 3+3
15 [Ja,] *mit Nichtigem kreißt er, und geht schwanger mit Unheil,*
wird Trug gebären: 6
16 *eine Grube grub er und schaufelt sie aus,*
in das Loch, das er gemacht, fiel er; 3+3
17 *es kommt sein Unheil auf sein Haupt,*
und auf seinen Scheitel fällt zurück sein Tun. 3+4

18 *Ich danke Jahwe, daß er gerecht,*
will spielen dem Namen Jahwes, des Höchsten. 3+4

a) So nach 𝔊, vgl. Hab 3, 1 μετὰ ᾠδῆς. Das Wort scheint nach 𝔊 auf aram. ܫܓܝ „singen", das hebr. שׂוּר (שׂגה) entsprechen würde, zurückzugehen. Es wäre also שגיון

zu lesen. Die Erklärung [Kelso in Jour. Bibl. Lit. 27 (1908) 159] ist keineswegs sicher; aber sie ist besser als die ändern. *ΑΣΘ* Hier. denken an heb. שׂגה „irren", vgl. שְׂגָרָה 19, 3 „Vergehen", Neuere an einen „Dithyrambus", was der Inhalt unmöglich macht. Auch ass. *šegu* Klagelied (s. GB) wird man, da eine hebr. Wurzel dieser Art fehlt, nicht beiziehen dürfen. b) Es scheint, daß eine uns verlorene Überlieferung vorausgesetzt ist; weder 2 Sam 16, 5—11 noch 18, 21 ff. können in Frage kommen. Einen (allerdings sehr umständlichen) Versuch, z. T. nach 𝔗 und Est 2, 5 vgl. bei Budde. c) ist der Text heil, so ist ein etwas schroffer Übergang in den Sing. anzunehmen. Andernfalls ist כְּ zu streichen. d) Das ו consec. ist adversativ: und doch hab' ich . . . e) zur Form s. BH. f) בַּעֲבוּר (Bu.) schwächt ab. g) l אֵלַי. h) l אֱלֹהִים; 𝔐 der Völker. i) 𝔐 „kehre zurück"; l שָׁבָה. k) 𝔐 „auf mir"; l נָמְלַי. l) streiche ה. m) mit seinen Waffen בְּכֵלָיו (Bu.) halte ich für keine Verbesserung. n) Möglich wäre auch das versichernde אָם־לֹא und שׁוּב als Hilfszeitwort: „Wahrhaftig schon wieder". Aber dann steht „auf ihn" in 14 und noch mehr das Subjekt von 15 vollkommen beziehungslos da. Daher muß auch hier schon der Frevler das ungenannte Subjekt sein. o) oder „sich"? Aber 15 ist der Frevler Subj.

Ein monodisches Bittgebet, in dem ein schwer Angefochtener und um bestimmter Vorwürfe willen Bedrohter Gott zum Zeugen und Rächer seiner Unschuld aufruft und von dem gerechten Richter die Heimsuchung der Gegner erhofft. Dabei wird zu seiner Rechtfertigung Jahwe nicht nur als Richter überhaupt, sondern als Weltrichter aufgerufen und gebeten, das letzte große Gericht zu halten Damit gewinnt der Psalm deutlich eschatologische Beziehung 7. 8. Um ihrer willen wird er vielfach als ein Gemeindelied angesehen. Man geht von der Meinung aus, es zieme sich nicht, daß um eines einzelnen Mannes willen das jüngste Gericht herbeigefleht werde; der Beter müsse deshalb die Gemeinde und die Feinde die Heiden sein. Doch klingt das Lied, abgesehen von 7 f., durchaus individuell. Die Schwierigkeit ließe sich vielleicht durch die Annahme lösen, daß der Beter ein König oder hoher Vertreter des Volkes sei, sodaß in seinen persönlichen Anliegen auch die der Nation inbegriffen wären. So mag man das heutige Lied später verstanden haben. Doch scheint in 7—11 ein späterer Einschub aus anderem Zusammenhang vorzuliegen, der aber selbst wieder aus zwei Teilen besteht (vgl. das Metr.) Wer im einzelnen die Feinde sind, läßt sich schon deshalb nicht genauer feststellen, weil wir auch die Vorwürfe nicht kennen. Vgl. noch Hjelt 66. Stä. will die Schwierigkeit mit dem Hinweis auf den schematisch-liturgischen Charakter mancher Wendungen lösen, so daß das Lied überhaupt mehr liturgisch-poetisch wäre als religiös-persönlich.

Auf was es für die Deutung des Psalms vor allem ankäme, wäre die Erklärung von 4—6. Sie zu suchen ist aber vollkommen aussichtslos. „Solches" זֹאת weist ganz allgemein auf etwas besonders Schlimmes, das den Hörern bekannt sein mußte. Was es war, läßt sich nur soweit ermitteln, als der Vorwurf nach 5 Treulosigkeit oder verräterischen Undank gegen Freunde in sich schloß, während der Redende sich bewußt ist, im Gegenteil seinen Freunden in der Not beigesprungen zu sein. Alle weiteren Vermutungen sind gegenstandslos. Aber daß die Beziehung dieses Vorwurfs auf die Gemeinde ernste Schwierig-

keiten darbietet, ist nicht zu verkennen. — Die Seele, das Leben 6, gilt dem Hebräer als sein Bestes, Teuerstes. Wie sie daher auch die Einziggeliebte heißt יְחִידָה (22, 21; 35, 17), so des öftern die Herrlichkeit oder Ehre כָּבוֹד; s. noch zu 16, 9. An die Leber כָּבֵד zu denken, sehe ich trotz der Analogie im Assyr. keinen Anlaß.

Mit 7 ff. nimmt nun das heutige Gebet die schon erwähnte eschatologische Wendung. Gott mag richten und er tue es recht bald! Das Unrecht der Feinde muß seinen Grimm herausfordern, muß ihn aus dem Schlaf aufwecken, daß er das längst beschlossene Weltgericht endlich hält 7. Er soll die Völker zusammenkommen lassen und in ihrer Mitte seinen Richterstuhl aufschlagen 8. So denkt man sich das jüngste Gericht, s. bei Ps 47.

Mit 9^{b} ff., noch mehr aber mit 12 ff. kehrt das Gedicht durchaus wieder in das Fahrwasser des alltäglichen Lebens zurück. Auch hier ist Jahwe Richter und Vergelter des Unrechts, aber nicht im Weltgericht, sondern jetzt schon. „Täglich" zürnt er dem Gottlosen 12. Auf Grund der Prüfung von Herz und Nieren 10^{b} beschützt er den Frommen und bekämpft er den Gottlosen (durch schnellen Tod oder Krankheit, die auch sonst mit Geschossen der Gottheit verglichen sind) 11. 14. Vollzieht sich dies schon in diesem Leben, so noch mehr die andere Art des Untergangs des Gottlosen, vermöge der seine feindseligen Anschläge, mit denen er „schwanger geht", also sich trägt, ihn selbst betrügen, also seine Erwartung täuschen, gleich dem, der in die dem Wild bereitete Fanggrube selbst fällt (vgl. Jer 18, 20. 22) 15—17. Hier ist ganz der Ton von 4—6 wiedergefunden und augenscheinlich ist weder der Feind noch der Beter ein Volk. Insofern könnte 9^{b}—11 wohl zum Hauptpsalm gehören. Aber einmal herrscht hier plötzlich ganz unzweideutig das Metrum der Qina (3 + 2). Sodann aber bringt 9^{bc} gegenüber 2—6 nichts Neues. Und endlich verlaufen 10. 11 gegenüber 2—6 in viel allgemeineren, etwas blassen Wendungen. Auch אלהים in 10 f. fällt auf, hat aber, wie es scheint, noch auf 12^{a} abgefärbt. Zum ganzen Löhr ZAW 36 (1916) 225 ff.

8 Ein Hymnus; vom Himmel und vom Menschen.

[1] Dem Sangmeister bei 'den Keltern'^{a}; ein Psalm von David.

Chor:

[2] *Jahwe, unser Herrscher, wie ist hehr dein Name, auf Erden weithin,* 6
der 'du zeigst'^{b} deine Pracht droben am Himmel. 3

[3] *Hast Unmündger Mund dir bereitet zum Hort^{c}*
deinen Gegnern zum Trutz, 6
daß du schwaigest^{d} den Feind und den 'Empörer'^{e}. 3

Einzelstimme:

[4] *Seh ich an den Himmel, deiner Finger schön Gemächte,*
den Mond und die Gestirne [die du bereitet]: — 6

[5] *was ist ein Mensch, daß du sein gedenkst,*
ein Menschenkind, daß du es heimsuchst? 3+3

[6] *Doch hast du nur wenig hinter Gott ihn gestellt,*
ihn gekrönet mit Glanz und Majestät, 3+3
[7] *läßt ihn beherrschen deiner Hände Werk,*
machst alles ihm untertan: 3+3

[8] *die Schafe und Rinder zumal, dazu auch das Wild des Felds,* 3+3
[9] *die Himmelsvögel und Meeresfische, was hinzieht Pfade im Meer.* 3+3

Chor:

[10] *Jahwe, unser Herrscher, wie ist hehr dein Name auf Erden weithin!* 6

a) Siehe zu Ps 81, 1. b) Siehe die Erklärung. c) Wörtl.: Aus dem Munde der Unm. u. Säuglinge hast du dir einen H. bereit. (lies *jissadta-ʿóz* 3silbig). d) שבת Hif. = dämpfen, zum Schweigen bringen vgl. Jes 16, 10; Ez 7, 24. Die Änderung להשכית von שכת für סכת (Ehrl.) ist unnötig und kaum glücklich. e) 𝔐 „Rachgierigen", was wenig passend erscheint. Man lese מִתְקוֹמֵם.

Das Lied, in klangvollen und majestätischen Rhythmen einherschreitend, beginnt als Naturpsalm, um dann zum Menschen überzugehen. Der Dichter, zugleich ein Maler (8 f.) mit dem Worte, ist erfüllt von dem Preis der Herrlichkeit der Schöpfung, wie sie am Himmel, auf der Erde und schließlich am Menschen erscheint. So ist das Lied ein Sang von der Offenbarung Gottes an der Natur und am Menschen, seinem Ebenbilde. Der ihn gesungen hat, ist ein Mann von tiefem Gefühl für die Schönheit des gestirnten Himmels, dessen Pracht sich dem Orientalen in noch ganz anderer Herrlichkeit erschließt als dem Abendländer. Aber hingenommen von den Wundern der Natur erschaut er doch gerade in ihnen noch eine höhere Schönheit als den Glanz einer orientalischen Sternennacht oder auch den Schimmer eines tropischen oder halbtropischen Blütenfeldes — ähnlich wie Paulus 1. Kor 15, 41 von einer Herrlichkeit redet, welche die Herrlichkeit des Himmels noch überragt. Das ist ihm die Majestät Jahwes, des Schöpfers selbst. Aus dem Geschaffenen erschließt er die Hoheit des Schöpfers und weiterhin seiner vornehmsten Kreatur, des Jahwes Bild darstellenden Menschen.

Aus diesem Sachverhalt könnte man eine gewisse Zwiespältigkeit unseres Liedes erschließen wollen, aber ohne Grund. Die Art, wie das Lied kunstvoll zu seinem Anfang zurückkehrt und sich so selbst als ein wohlgefügtes, in sich harmonisches Ganzes bekundet, spricht nicht dafür. Gunk. hat fein beobachtet, wie Anfang und Ende eine Mehrheit im Auge haben („unser" Herrscher), die Mitte des Psalms aber einen Einzelnen. Danach darf wohl angenommen werden, daß eine Mischung von Chorgesang und Einzelgesang, somit von Chorlyrik und monodischer Lyrik gedacht war. v. 2 und 3 gehören dem Chor, 4—9 einer Einzelstimme. Sollte dies Lied selbst auch etwa nicht für den Tempelgesang gedichtet sein (s. u.), so würde es jedenfalls der Weise des Tempelliedes folgen und würde als Nachbildung eines bekannten Schemas eine befriedigendere Er-

klärung finden denn als Ergebnis späterer Zusammenschweißung zweier Lieder oder nachträglicher Überarbeitung eines einzelnen.

Das Gedicht scheint ein Nachtgesang zu sein. Versunken in den Anblick (4) von Mond und Sternen in ihrer strahlenden Pracht und ihrer majestätischen Ruhe bricht der Sänger in seinen Preis von Schöpfer und Geschöpf aus. Daraus ergibt sich wohl, daß das Lied, sollte es unmittelbar für den Tempelgesang geschaffen sein, ursprünglich nur einer nächtlichen Tempelfeier dienen konnte. Solche Vigilien kannte das alte Israel. Die Passahnacht ist eine Festnacht. Auch anderen Festen sind nächtliche Feiern, und dann im Tempelhof und in seiner Umgebung, nicht fremd gewesen. Doch kann auch gedacht werden, daß nur die Anregung zum Liede, die eigentliche dichterische Konzeption, einer nächtlichen Feierstunde des Dichters entsproß, und im übrigen nur das Schema von Tempelgesängen innegehalten wurde (s. o.).

2 Der Himmel. — Ähnlich wie in Ps 19, 2 in hochpoetischer Personifikation die Himmel selbst die Ehre Gottes erzählen, so „erzeigt", also offenbart hier Jahwe seine Majestät „droben am Himmel". Seine Schönheit und Erhabenheit ist ein sprechender Beweis der Größe des Schöpfers. Das ist eine Sprache, die überall auf Erden vernommen wird (Ps. 29, 4 f.), eine Empfindung, die sich, wo überhaupt unmittelbar empfindende Menschen sind, aufdrängt. Daher erklingt denn auch der Preis des Namens Jahwes auf Erden weithin, wörtlich „in allen Landen". Tatsächlich verehrt ja nur Israel Jahwe, am lautesten erschallt seines Namens Preis in Lobgesängen auf ihn an seinen Heiligtümern, allen voran am Tempel zu Jerusalem. Aber auch die Engelchöre stimmen nach Jes. 6, 3 sein Lob an:

Heilig ist der Jahwe der Heere,
alle Lande sind voll seines Glanzes!

Sein Ruhm geht also von Israel und durch das, was er an ihm Großes tut, hinaus in die Lande. Auch Heiden, wie jener Naeman in den Tagen des Elisa, kennen und ehren ihn. So wird sein Name groß und geehrt auch draußen, und selbst Heiden müssen ahnen und immer mehr erkennen (Jes 43, 9 ff.), daß auch die Herrlichkeit des Himmels — nicht minder als Israels Sieg und Gotteserkenntnis — sein Werk ist. — Die Erklärung folgt um der alten Übersetzer willen der Lesart נָתַתָּ und faßt עַל = über den Himmel hin, droben am Himmel. Andere lesen תְּנָה und fassen z. T. עַל = über, also: Du dessen Majestät verkündet wird über den Himmeln (Gunk. Stä.). Die Worte werden dann auf den Lobpreis der himmlischen Heere in der Art von Jes 6, 3 bezogen. Doch scheint dieser Gedanke nur indirekt in unseren Worten enthalten zu sein. Jedenfalls wird er gar nicht weiter verfolgt. Viel einfacher ist dann schon תְּנָה oder תָּנוּ ... man verkündet usw. Andere Lesungen sind vielfach empfohlen, keine durchschlagend.

3 Des Kindes Lallen. — Eine der Folgen der Offenbarung göttlicher Hoheit am Himmel. Weil am Firmament Gottes Größe sich kundtut, so kann

auch die Wirkung auf die Menschen und ihre Gotteserkenntnis nicht ausbleiben. Sie ist vielseitig. Der Erwachsene, wofern er das unmittelbare Empfinden und die Sprache des Herzens in ihrer natürlichen Frische sich bewahrt hat, verspürt sie. Aber am sichersten fühlt sie das Kind. Der Vers bringt den schönen und ewig wahren Gedanken zum Ausdruck, daß der beim Anblick der Herrlichkeit Gottes in der Natur an Himmel und Erde vor Staunen lallende Mund eines Unmündigen oft die beredteste Verteidigung der Herrlichkeit und Größe Gottes gegenüber Zweiflern und Verächtern Gottes ist. Eben deshalb ist aber עֹז nicht bloß als „Lob" zu deuten (Luth.). Lob heißt עז überhaupt nicht, sondern Kraft, Macht, dann Festung, Bollwerk, Hort, wie sonst מָעוֹז (Am 3, 11. Jer 51, 53). Der Dichter will betonen, daß jenes Stammeln nicht bloße Worte sind, die kraftlos verhallen, sondern einen tatsächlichen Erfolg habe: es ist ein Bollwerk, eine Schutzwehr gegenüber Jahwes Widersachern. Es muß in der Zeit des Psalms auch schon in Israel Einzelne oder Kreise solcher gegeben haben, die wie in Ps 1, 1 als Spötter oder wie in 17, 7 als Widersacher Gottes erschienen. Auch wenn 14, 1 nicht von der eigentlichen Gottesleugnung zu verstehen ist, scheint eine Apologetik der Art, wie sie hier vorausgesetzt ist Elementen gegenüber, die als Freigeister und Religionsspötter angesehen werden, angebracht gewesen zu sein.

Nunmehr geht der Dichter auf sein eigentliches Thema ein. Der Anblick des gestirnten Himmels begeistert nicht bloß Unmündige, sondern auch ihn, den Erwachsenen, zum Preis der Herrlichkeit des großen Gottes, weiterhin aber auch zum dankbaren Preis des gottgeschaffenen und gottbegnadeten Menschen. Das erste hatte er schon v. 2 f. ausgesprochen, daher wird in 4 nur noch daran erinnert, indem der Himmel als Werk der Finger Gottes bezeichnet wird. Dem zweiten sind die vv. 4—9, der Einzelgesang, gewidmet. Der Preis des Menschen verläuft in zwei Gedanken: die Kleinheit des Menschen ohne Gott und im Gegensatz zu ihm und seine Herrlichkeit und Größe mit Gott und durch seine Gnade.

4 und 5 „Was ist ein Mensch!" — Gerade der strahlende Glanz von Himmel und Sternenwelt, die Unendlichkeit des unermeßlichen Weltraums mit seinen ungezählten Lichtern und Lichtlein und die erhabene Ruhe, in der sie geräuschlos und doch mit nie versagender Sicherheit ihre Bahn am Himmelsgewölbe dahinziehen — das alles predigt freilich mit tausend Zungen die Größe des erhabenen Baumeisters. Aber es predigt ebenso laut auch die gegen ihn fast ins Nichts schwindende Kleinheit und Schwäche des Menschen. Die andächtige Versenkung in den Anblik der Sternenwelt bringt stärker als alles andere den ungeheuren Gegensatz zum Bewußtsein, der zwischen Gott und dem Menschen besteht. Das Unendliche und durch die Jahrtausende Unveränderliche und das Endliche, dem täglichen Wechsel und dem Vergehen Anheimgegebene, treten einander gegenüber, und auf der einen Seite steht der Allgenugsame und Selige, — auf der anderen der Mensch mit seinem täglichen Elend und seinem Leben voll Sorge und Mühsal, dort die Sterne in ihrer stolzen Ruhe wie von selbst den Weg findend — hier der Mensch, irrend und ringend

von einem Tag zum andern. So wäre es ein Wunder, wenn Gott des Menschen überhaupt gedächte: als Sterblicher אנוש und Erdgeborener בן־אדם kann er nicht damit rechnen, daß Gott der Ewige und Unendliche ihn auch nur anblicke.

6—9 „Doch daß Menschen wir sind“ . . . Und doch geschieht das Wunderbare als ein Wunder göttlicher Gnade. v. 6 bildet demnach den schroffen Gegensatz zum vorangehenden und das konsekutive Vav in ותחסרהו ist als ו adversativum zu fassen „und doch“. Obwohl der Mensch von Natur nichts ist Gott gegenüber, hat doch Gott nicht nur sich seiner angenommen, sondern ihn sogar zur höchsten Höhe erhoben. חָסַר bedeutet Mangel haben, im Pi. ermangeln lassen. Jahwe also hat ihm nur wenig daran mangeln lassen, daß er nicht (מן privativ.) ein Gott sei d. h. er hat ihn wenig hinter Gott und den Wesen göttlicher Art zurückgestellt. Ja, er hat ihn zu einem König auf Erden voll Majestät und Pracht erhoben und ihm das königliche Diadem aufs Haupt gesetzt (עטר) 6. Als Gekrönter unter den Geschöpfen Gottes ist er denn auch zum מֹשֵׁל, zum Herrscher über die ganze Schöpfung bestellt 7. Der Reihe nach werden seine Untergebenen nun in malerischer Schilderung aufgezählt: man sieht sie gleichsam nach ihren verschiedenen Gattungen an ihm vorüberziehen und ihm huldigen, so wie Adam einst im Gottesgarten die Tiere der Reihe nach vorgeführt wurden, damit er ihnen Namen gebe und dadurch seine Herrschaft über sie bekunde (Gen 2, 19 f.) 7—9. Hatte schon die Vergleichung des Menschen mit den Wesen göttlicher Art, das bedeutet Elohim, an Gen 1, 26 erinnert, wo der besondere Vorzug des Menschen vor den anderen Geschöpfen aus der Erschaffung des Menschen zu Gottes Bilde abgeleitet wird, so liest sich diese Schilderung vollends wie eine dichterische Ausmalung des Gedankens von Gen 1, 26. 28, wo dem Menschen die Herrschaft über die ganze Schöpfung übertragen wird. Nicht als müßte unser Dichter Gen 1 in seinem heutigen Wortlaut vor sich gehabt haben. Aber die dort ausgesprochenen Gedanken kennt er.

* * *

Fassen wir zusammen, so leiht unser Gedicht einer mehrfachen Ideenassoziation dichterischen Ausdruck. Die andächtige Betrachtung des gestirnten Himmels zwingt zur staunenden Anbetung gegenüber des Schöpfers Weisheit und Allmacht. Des Schöpfers Größe aber erinnert unwillkürlich an die eigene Kleinheit und Schwäche. Aber nein! Der Mensch ist nicht bloß klein und schwach, er ist nicht bloß Fleisch — er ist auch Geist, nicht bloß Mensch — er ist auch Gottes Ebenbild.

Drei berühmte Worte der Weltliteratur spiegeln in ihrer Weise diese drei Hauptgedanken wieder. Kant ruft in seiner Kritik der praktischen Vernunft aus: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“. Der Sternenhimmel in seiner Hoheit und Pracht reizt zu tiefer Beobachtung und führt

zuletzt zum Gedanken an den himmlischen Meister. Rückert hat den zweiten und dritten Gedanken in meisterhafter Weise in das Distichon gefaßt:

Daß wir Menschen nur sind, der Gedanke beuge das Herz dir,
doch daß Menschen wir sind, richte dich freudig empor!

Dem dritten für sich endlich gibt Sophokles in der Antigone einen klassischen Ausdruck:

Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch.

9 Danklied für den Untergang der Feinde.

1 Dem Musikmeister nach (?) . . . . .[a], ein Psalm von David.

2 א *Ich danke Jahwe von ganzem Herzen*
ich will erzählen all deine Wunder; 3+3

3 *will mich freun und frohlocken in dir,*
will deinen Namen besingen, Höchster; 3+3

4 ב *weil rückwärts mein Feind auswich,*
er kam ins Wanken, ging zugrunde vor dir. 3+3

5 *Denn du führtest meine Sache und mein Recht,*
du sitzest auf dem Stuhl, ein Richter gerecht. 3+4

6 ג *Du schaltest die Heiden, brachtest um Gottlose,*
vertilgtest ihren Namen ewiglich und immer. 4+4

7 *Ja der Feind ist hin*[b], *ist zertrümmert für immer;*
Städte hast du zerstört, aus ist ihr Ruhm[c]. 4+4

ד . . . . . .
. . . . . .

8 ה *Sie selbst*[d] *'sind dahin', doch Jahwe, er tront* [ewig],
stellt hin zum Gericht seinen Stuhl. 4+3

9 *Und Er schafft Recht der Welt im Gericht,*
er richtet die Völker ganz gerecht. 4+3

10 ו *So ward Jahwe Bedrückter Hort,*
ein Hort in den Zeiten der Not. 4+3

11 *Des sich versehn zu dir, alle, die dich kennen,*
denn du verläßt nicht, die dich suchen [Jahwe]. 4+3

12 ז *Spielet auf dem Jahwe, der wohnt zu Zion,*
verkündet bei den Völkern all sein Tun! 4+3

13 *Denn ein Rächer von Blut, denkt er an sie*[e],
nicht vergißt er den Schrei der Elenden. 4+3

14 ח *Sei mir gnädig*[f], *Jahwe, sieh an mein Elend* [von meinen Hassern],
der mich erhob aus dem Tor des Tods, 4+3

15 *daß ich möge erzählen all die Großtaten dein,*
in den Toren Zions aufjauchzen in deinem Heil! 4+4

16 ט *Kamen um die Heiden*[ff] *in der eignen Grube,*
in dem Netz, das sie gestellt, verfing sich ihr Fuß. 4+4

17 *Kund tat sich Jahwe, Gericht hielt er;*
im Werk ihrer Hände 'verstrickt'[g] *er Frevler.* [Saitenspiel. Sela[h]] 4+4

18 *Hin fahren*[i] *die Gottlosen zur Hölle,*
alle Heiden, die Gottes vergessen. 3?+3

19 כ? *Denn nicht ewig wird man vergessen Arme,*
ist das Hoffen Elender dahin für immer. 4+4

20 (ק?) *Steh auf, Jahwe, daß nicht Menschen siegen;*
zieh ins Gericht die Völker vor dir! 4+3

21 (ש?) *Setz ihnen doch, den 'Meister'*[k]*, Herr,*
daß die Heiden merken, daß Menschen sie! [Sela] 4+4

a) Schon der Text dieser Worte (𝔐 עַל־מוּת לַבֵּן, wörtlich: über [oder vielleicht: nach] Sterben [Stirb?] für den Sohn) ist unsicher; vgl. BH. Am ehesten noch kann man an die Melodie eines anderen, uns freilich ebenfalls vollkommen unbekannten Liedes denken, nach der dieses zu singen wäre; vgl. zu 22, 1. b) Hier muß wohl die Akzentuation geändert werden: תאריב und חרבות müssen verbindenden, תמד trennenden Akzent tragen. Der Plur. תמד erklärt sich aus dem kollekt. Charakter von אויב. Das Verb. selbst gehört zu תמם ein Ende nehmen, aufhören, wenn man nicht lieber דָּמוּ oder דַּמּוּ von דמה = דמם oder דמם selbst (so BH[2a]) annehmen will, bei welchem Stamm die Bed. vernichtet werden, besonders entwickelt ist. Doch ist der Text viell. noch stärker verderbt, s. BH. c) Das Schlußwort von v. 7 חָמָה könnte als die bekannte Verstärkung des Suffixes von זכרם gedeutet werden GK 135[r]. Allein die Verstärkung ist hier unnötig und der Zusatz stört das Metrum. Dazu kommt, daß mit v. 10 die ו-Strophe einsetzt, so daß man erwartet, v. 8 habe mit ח begonnen. Man darf daher vielleicht hier ein Verb. wie אָבְדוּ ergänzen und den Versschluß tilgen, muß dann aber freilich auch לעולם als metrisch überzählig streichen. Zugleich muß dann der Ausfall einer ד-Strophe angenommen werden. Doch ist manches hier unsicher. d) s. Anm. c. Löhr (ob. S. 24) 232 findet den Text in schönster Ordnung, schweigt aber zum Metr. Seine Kritik hat mich wenig überzeugt. e) Die Elenden sind gemeint; Änderung unnötig. f) 𝔐 חָנְנֵנִי, die nicht zusammengezogene Form des Imper. Qal, neben der חָנֵּנִי gut bezeugt ist (hingegen חָנְנֵנִי, das durch Baer in die Handbücher überging, s. GK § 63[l], hat außer Qimchi wenig Autorität für sich). Die Änderung in חָנֵּנִי und ראה (Perf.) empfiehlt sich nicht, da in v. 15 weder die 2. Person noch die Kohortativformen dazu passen, außerdem in v. 20 doch zur Bitte übergegangen ist. Sie wird hier vorausgenommen. Das folgende משנאי ist Glosse; will man es halten, so müßte man mit Marti ZAW 36, 245 lesen שְׂאֵנִי מָרוֹם hebe mich empor. ff) Sie sind gemeint, aber man erwartet einen allgemeineren Ausdruck; l. ?גֵּאִים (viell. geschrieben גּוֹיִם). g) נקשׁ im Kal ist unsicher; l. Nif. von יקשׁ. h) Zu *Sela* s. die Einl.; *higgajon* (von הגה, das „sinnen" bedeutet und zugleich von allerlei, und zwar sehr verschiedenen, Tönen vorkommt, also wohl auch „tönen" hieß) bedeutet in Ps 92, 4 jedenfalls die auf der Zither gemachte Musik, also wohl Saitenspiel. Das wird auch hier die Bedeutung des Wortes sein. i) שוב in der Bedeut.: dahin gehen, wohin man gehört vgl. 1 Kön 22, 26; Näheres bei Ehrl. Viell. fehlt aber ein zweites Verb. (Sievers). k) l. nach 𝔊 𝔖 מוֹרֶה.

Über alfabetische Lieder (Exkurs 1).

Ps 9 ist das erste Beispiel eines alfabetischen Akrostichons. Von v. 2—18 beginnt je der zweite masoretische Vers mit einem der Reihenfolge des hebräischen Alfabets entsprechenden Buchstaben. Es fehlt nur die ו-Strophe. Darnach ist anzunehmen, daß eine bestimmte dichterische Kunstform beabsichtigt ist. Die vv. 19—21 könnten ebenfalls so gedacht sein, doch müßte dann zwischen 18 und 19 eine Halbstrofe (=1 masor. Vers) ausgefallen sein und es müßten hinter 19 mehrere größere und kleinere Lücken angenommen werden. Siehe hierüber nachher. Das Prinzip aber steht um so mehr fest, als wir Lieder dieser oder ähnlicher Art im AT in größerer Zahl besitzen (Thr 1—4; Prov 31,10ff., im Psalter noch die Psalmen 10. 25. 34. 37. 111. 112. 119. 145). Auch die spätere jüdische Dichtung, sowie die Samaritaner und die syrische und griechische Kirche kennen alfabetische Lieder[1]). In der alttestamentlichen Dichtung, die uns vorliegt, wird diese Form der gebundenen Rede lediglich dem Bedürfnis entsprossen sein, die Kunst des Dichters in besonders hellem Lichte erscheinen zu lassen. Vielleicht diente sie auch als Hilfsmittel zum Auswendiglernen. Seinen letzten, hier wohl bereits vergessenen Ursprung aber mag das Akrostichon in der magischen Kraft gehabt haben (vgl. auch Löhr, Klagel. VII in Nowacks Handkom.), die man den Buchstaben als solchen und weiterhin ihrer Zusammenfügung zu bestimmten Worten, etwa zu heiligen Namen, beimaß. Dem älteren Israel lag die Erfindung der Buchstabenschrift noch nahe genug, so daß man die Erinnerung an die Zeit, als man sich ohne sie behelfen mußte, noch nicht verloren hatte. Dazu gab es zu allen Zeiten, wie bis heute im Orient, Menschen genug, denen die geheimnisvolle Kunst verschlossen blieb und die in tausend Fällen des täglichen Lebens auf die Gefälligkeit und den guten Willen eines Schreibers angewiesen waren. Ihnen allen hat diese Kunst etwas Unheimliches und der Schreiber erscheint dem gemeinen Manne leicht wie eine Art Zauberer, von dem man sich nicht weniger abhängig fühlt und dem man sich gegebenen Falles nicht weniger preisgegeben weiß als dem Medizinmanne oder dem Inhaber eines Talismans. So erscheinen leicht die Buchstaben selbst als Geister, als zauberkräftige Lebewesen, die man nur auf Scherben, Steine oder Zettel zu schreiben braucht, um sie ihre dämonische Kraft, nützend oder schadend, entfalten zu heißen. (Näheres z. B. ZDMG 69 [1915] 52.) Schreibt man sie, so werden sie gerufen, regellos schon, vollends in heiligen Namen. Zahllose Amulette aus alter und neuer Zeit beweisen die Zauberkraft der Buchstaben. Ein ganzes Alfabet mag wohl die Kräfte aller Wesen und des Kosmos zusammen bedeutet haben, da ja mit ihm alles gesagt werden kann. So wird man ehedem, als der Brauch aufkam, und ehe er zum bloßen Spiel ward, sein Lied unter die Zauberkraft aller Wesen des Alls haben stellen wollen[2]).

[1]) Auch den Assyrern scheint das Akrostichon nicht fremd gewesen zu sein, vgl. Jastrow I 510ff. und Zimmermann in ZA 10, 15f.

[2]) Über Buchstabenmystik vgl. bei Eb. Hommel in BWAT 23 (1917), 33. 115.

Psalm 9.

Hier verdient zunächst unsre Beachtung, daß auch Ps 10 Ansätze zu alfabetischer Anordnung zeigt und zwar eigentümlicherweise mit ל einsetzend und am Ende in v. 12. 14. 15. 17 mit ק, ר, ש, ת abschließend. So konnte an sich schon der Gedanke aufkommen, Ps 10 sei als bloße Fortsetzung von Psalm 9 gedacht. Er fand noch Nahrung in dem Umstande, daß 𝔊 Ps 9 und 10 zusammennimmt (ebenso Hier. und BarHebr.) und daß Ps 10 eines der wenigen Lieder (besonders im Anfang des Psalters) ohne Überschrift ist. Auf der anderen Seite sprach freilich der ganz verschiedenartige Ton, der aus 10, 1—15 klingt, gegen diese Annahme. Hier haben wir ein andringendes Bittgebet vor uns, dort ein Danklied mit nur gelegentlich eingestreuter oder angefügter Bitte. Eine dritte Hypothese nahm deshalb an, der Abschluß von Ps 9 sei in 10, 16—18 zu suchen und 10, 1—15 sei ein eigenes Bittgebet gewesen, das erst nachträglich in den Hauptpsalm eingesprengt worden sei. Doch will auch zu dieser Annahme die alfabetische Anordnung nicht stimmen, da nach ihr 10, 12—18 zusammen zu gehören scheinen. So bietet das Verhältnis der beiden Lieder nach wie vor ein Rätsel dar und man muß sich bescheiden, zu sagen, daß wir es mit zwei stark verstümmelten alfabetischen Gedichten zu tun haben.

Der Psalm 9 ist keine einheitliche Komposition. Soweit man bei dem stark verderbten Text ein Urteil fällen kann, muß gesagt werden, daß die Nötigung, die Strofen mit bestimmten Buchstaben zu eröffnen, über die Kraft des Dichters ging, so daß er nicht imstande war, einen strengen Gedankenfortschritt einzuhalten. So beginnt er zwar mit einem regelrechten Aufgesang 1—4, beschreibt dann in 5—12 den Sieg der guten Sache, fordert hernach in einer Art Abgesang, 12. 13, zum Dank auf, um von da an die Motive von Bitte, Beschreibung des Geschehenen und Vertrauen zu mischen 14—19, und am Schluß, wohl nach einer größeren Lücke, mit neuer Bitte zu enden.

Die Form ist insofern eigenartig, als ein Einzelner anhebt und die Rede dann in der Mehrheit fortgeführt wird. Die einfachste Erklärung für diesen Wechsel bietet die Annahme, daß wir es mit einem öffentlichen, für den Kultus bestimmten Liede (vgl. v. 12) zu tun haben, in dem ein Sprecher, der König oder der Leiter des Volkes in dessen Namen, redet (Balla, 106 ff.).

Die Deutung dieses Liedes wird meist so gegeben, daß an einem bestimmten Sieg oder den Untergang eines heidnischen Reiches gedacht wird. Ewald riet wegen v. 7 auf den Untergang Ninives (605) und die Vernichtung der assyrischen Städte oder der aus mehreren Städten bestehenden Hauptstadt. Allein die Thronbesteigung Jahwes, v. 8, und das Völkergericht, v. 9, läßt die eschatologische Deutung wahrscheinlicher erscheinen; vgl. darüber zu Ps 47. Das Lied müßte dann den Ton profetischer Lieder wie Ps 81. 85. 95 anschlagen.

2—4 Einführung. — Schon hier werden in 4 die Feinde die Völker überhaupt sein; ihre Vernichtung wird in profetischem Tone als geschehen geschaut. Im Geiste singt der Dichter das Danklied der Erlösten der Zukunft.

5—11 Der Untergang der Heiden. — Jahwe wird als der Weltrichter geschaut **5**. Als solcher vollzieht er an den gottlosen Heiden das Gericht **6. 7**, so daß nach ihrer Vertilgung nur er noch und zwar, wie die Glosse richtig annimmt, ewig thront und ein gerechtes Regiment führt **8**. v. **9** fällt einigermaßen aus der Rolle, insofern die Völker dahin sind; gemeint ist, daß Jahwe was von ihnen noch übrig ist, den frommen Rest unter ihnen, samt Israel gerecht richtet. Bewährt er sich so als ein Hort des bedrängten Israel, so mögen denn auch jetzt schon die Frommen, die seinen Namen „kennen" d. h. die sich zu ihm bekennen (vgl. Hos 2, 22; 5, 4; Ps 36, 11), auf ihn vertrauen. Ehedem hatte der Ausdruck zauberischen Sinn: wer des Gottes Namen kennt, kann ihn durch Rufen herbeizwingen. Aber die Zeiten sind längst vorbei (gegen Gunk, Märchen im AT 71).

12. 13 Aufforderung zum Preis. — Auch hier ist an die Gegenwart gedacht, in der wohl Israel und die Völker vielfach untereinander wohnten. Im Tempel soll Jahwes Preis erschallen und die aus der Diaspora sollen ihn hinaustragen. Zugleich aber mischt sich in ihren Preis das Loblied der zukünftigen Erlösten, deren Schreien Jahwe erhören wird.

14—19 Nochmals der Heiden Untergang. — Könnte so der Hymnus der Erlösten eigentlich abgeschlossen sein, so ist der Dichter durch den Zwang des Akrostichons genötigt, wieder fast von vorne zu beginnen. So erzählt er **16** f aufs neue von seiner und Israels Errettung und dem Untergang der Heiden, um in **19** abermals mit einem Vertrauensmotiv vorläufig zu enden. Völlig überraschend kommt nun aber die in **14. 15** vorangestellte flehende Bitte. Sie durch Textkritik entfernen zu wollen, ist vergeblich schon deshalb, weil dasselbe Motiv in 20 f. für ein Danklied nicht weniger befremdet (s. weiter die Anm. f). Auch hier ist die Fessel des Alfabets dem Dichter zum Verhängnis geworden. Außerdem zeigt diese Strofe ebenso wie v. 20 f., wie stark auch ein profetisch-eschatologisches Lied in der Gegenwart wurzeln konnte. Das Bindeglied zwischen Gegenwart und Zukunft ist hier das Vertrauenswort **19**.

20. 21 Schlußbitte. — Vgl. zu 14 f. Der Meister in 20 ist natürlich Jahwe selbst. Nicht leicht hingegen ist zu sagen was 21 [b] meint. Lag dem Dichter etwa die hellenistische Sitte, die Herrscher zu vergöttern, im Sinne?

10 Hilferuf der Frommen[a].

1 ל *Warum, Jahwe, trittst du gar so fern?*
verbirgst dich in Zeiten der Not? 4+

2 *Unter des Frevlers Pochen wird Angst dem Dulder:*
mag sie verstricken das Spiel, das sie erdacht! 4+3

3 *Ja der Frevler rühmt sich*[b] *seiner frechen Lust,*
und der Geizige[c] [mit Hohn] *sagt Jahwe ab.* 4+3

4 *Der Gottlose voll Stolz im Sinn: „Er fragt nicht;*
es ist gar kein Gott!" — so ist all sein Denken. 4+4

5		*'Hat Glück'*[a] *mit seinem Tun immerdar;*	
		auch ist dein Gericht fern von ihm;	3+3
		all seine Gegner — er bläst sie an[e].	4
6		*Im Herzen spricht er: „Nicht wank ich,*	
		für alle Zeit 'komm ich'[f] *nicht in Not!"*	3+4
7		*Fluchens voll ist sein Mund, und voll Trug und Druck;*	
		es birgt seine Zung Mühsal und Unrecht.	4+4
8		*Er liegt in den Gehöften zur Lauer*	
		und er erwürgt die Unschuldgen heimlich;	3+3
		sein Aug, nach dem Armen[g] *späht es.*	3
9		*Ja er lauert im Versteck wie ein Leu im Dickicht,*	
		[er lauert,] *zu haschen Arme,*	
		[er hascht Arme,][gg] *die er zeucht in sein Netz.*	4+4
10		*'Er duckt'*[h]*, kauert sich, 'der Gewalt' unterliegt der Arme*[i].	2+3
11		*Er spricht bei sich selbst: „Gott vergißt,*	
		verdeckt sein Aug, wirds nicht sehn allezeit."	4+4
12	ק	*Steh auf, Jahwe; Gott erheb deine Hand! vergiß der Gedrückten nicht;*	6
13		*Warum doch soll der Frevler Gott lästern,*	
		soll sprechen bei sich, du fragest nicht?	4+3
14	ר	*Du hasts selbst gesehn*[ii]*, denn auf Mühsal und Leid*	
		blickst du, es nehmend in die Hand[k].	4+3
		Dir ganz stellt es anheim[kk] *der Waise und Arme;*	
		ein Helfer wardst du 'ihm' ja[l].	4+3
15	ש	*Zerbrich den Arm des Frevlers schlimm*[m]*:*	
		suchst du den Frevel, nicht find er sich[n]*!*	4+4
16		*Jahwe ist König allzeit und ewig,*	
		ausgetilgt die Heiden[o] *vom Land!*	4+3
17	ת	*Das Verlangen der Dulder hörst du, Jahwe;*	
		lenkst hin 'deinen' Sinn[p]*, dein Ohr neigest du,*	4+4
18		*zu richten Waisen und Arme: nicht ferner*[q]	
		übe Trotz ein Mensch von der Erde.	4+3

Für das Metrum hat Siev. durchweg 4 + 3, Rothst. ebenso konsequent 3 + 3 angenommen. Ohne starke Eingriffe in den Text läßt sich weder dies noch jenes durchführen.

a) Der Text des Stückes ist vielfach unsicher, am meisten in v. 4—10. Die hier gegebene Übers. kann daher mehrfach nur als ein Versuch gelten, das verhältnismäßig Wahrscheinliche zu bieten. b) eigtl. „jauchzt ob". c) וּבֹצֵעַ בָּצַע für וּבֹצֵעַ בֵּרַךְ? Doch mag der Text auch hier verderbt sein. d) 𝔐 viell. = „dauern"; l נִצְלַח. e) Äußerung des Hohnes, vgl. Mal 1, 13. f) l. אֵשֵׁב „sitze ich nicht". g) Die Konsonanten von חלכה weisen auf den Sing. zu חֲלָכִים = חֲלָבִים v. 10 „der Unglückliche", etwa חֵלְכָּה (oder חַלְכָּה?) von einer Wurzel חלך „dunkel sein", s. Bae. 𝔊 𝔖 𝔗 *εἰς τὸν πένητα.* gg) Die eingeklammerten Worte sind zu streichen, wodurch 9ᵇ und 9ᵍ zu einem Glied werden. h) יָשַׁח von שחח nach Hi 38, 40; synonym dazu ist יִדְכֶּה (Qᵉrē) von דכה = דכא, das im Nif „unterdrückt sein", im Pi „zerschlagen", „zermalmen" heißt (vgl. דַּכָּה und דַּכָּא).

Darnach darf das Qal = „sich beugen, ducken“ angesprochen werden. i) 𝔐 „durch seine starken (Klauen?)“; l בְּעָצְמוֹ und vgl. weiter die Anm. g; viell. ist auch hier der Sing. חלכה ursprünglich, s. BH; 𝔐 = „das Heer der Verzagten“ von בָּאָה. ii) stelle כי hinter אתה. k) eigtl.: zu legen; die Übers. ist nicht zu beanstanden (gg. Löhr), s. GB 2, b. kk) eigtl. „dir überläßt es“. l) l עֻזְרוֹ. m) mit anderen Akzenten. Wörtl.: des Fr. und Bösen. n) l רְמָצָא. o) s zu 9, 16. p) l לִבְבָךְ. q) streiche עוֹד.

Über den Psalm im allgemeinen und sein Verhältnis zu Ps 9 siehe oben vor Ps 9. Das Lied hat es außer in v. 16 (s. dort) durchweg mit den Elenden und Gedrückten in Israel zu tun, nicht wie Ps 9 mit den Heiden. Schon daraus ergibt sich, daß der Psalm ein eigenes Gedicht darstellt. Es ist eine Klage aus dem Kreise der nachexilischen Frommen über den Übermut der Gottlosen d. h. der heidnisch Gesinnten und eine flehentliche Bitte um Schutz und Errettung von diesem Druck. Mit v. 16 schlägt, wie so manchmal im Psalter (vgl. zu Ps 6), die Stimmung um und wird dem Betenden im Glauben die Erhörung gewiß.

1—11 Die Klage. — v. **1** gibt das Thema an: Die Not ist groß und Jahwes Hilfe bleibt aus; darum ist es, als stünde er fern. Worin die Not besteht, beschreiben die folgenden Verse. Der Gottlose, der auch der „Geizige“ heißt **3**^{b}, übt Ränke **2**^{b}, Falschheit, Verleumdung und Lästerung **7**, und selbst Gewalttat und meuchlerischen Überfall führt er an den Elenden aus **8—10**. Dabei rühmt er sich noch seines Treibens und lästert sogar Gott und höhnt seine Widersacher **3. 5**, so sicher fühlt er sich **6**. Ja er leugnet sogar Gott und sein Walten **4. 11**. Es ist kein Zweifel, daß hier ganz bestimmte, konkrete Verhältnisse einer gewissen Zeit geschildert sind; vgl. bei Ps 64 u. 86. Es müssen nicht nur zwei Richtungen im Volk sich schroff gegenüber gestanden haben, die streng jahwetreuen „Frommen“ und die an heidnisches Denken und heidnische Sitten sich anlehnenden „Gottlosen“, sondern es muß auch zu unmittelbaren Äußerungen der Feindseligkeit gekommen sein. Jene heidnische Richtung scheint die einflußreichen, wohl auch die dem Handel mit dem Ausland ergebenen und darum zu Wohlstand gekommenen Elemente (weshalb sie die „Geizigen“ heißen) in sich geschlossen zu haben. So heißen die andern die „Armen“; und da jene ihren Einfluß im Dienste ihrer Sache gebrauchen, heißen sie die Gedrückten, „Elenden“. Wie weit die Schilderung v. **8—10** übertrieben ist, wie weit sie ganz vereinzelte Vorkommnisse oder öfter Vorkommendes im Auge hat, entzieht sich unserer Kenntnis. Jedenfalls scheint v. 8 die rein bildliche Deutung auszuschließen. Beachtung verdient außerdem, daß schon Hos 6, 9; 7, 1 (wohl in den Zeiten der Anarchie nach dem Tode Jerobeams II.) von derartigen Überfällen und Räubereien redet. Ähnliches mag in den Parteikämpfen der Juden, besonders nach Alexander, mehrfach vorgekommen sein. „Es muß doch einen Grund gehabt haben, wenn die Psalmdichter so oft von Mordanschlägen ihrer Gegner reden“ (Duhm). Noch schwieriger ist die Frage nach der religiösen Stellung der „Gottlosen“. Zweifellos sind religiös indifferente oder einen gewissen Indifferentismus im Judentum pflegende Elemente

gemeint; vgl. das Nähere zu Ps 14 und m. RVI 166. 180 ff. Äußerungen wie v. 4. 13 scheinen besonders auf die Ablehnung der Vergeltungslehre zu deuten.

12—15 Die Bitte. — Hier mischt sich die herzandringende Bitte mit dem Ausdruck des zuversichtlichen Vertrauens, daß Gott doch schließlich nicht anders könne, als einzuschreiten. Gott sieht ja alles mit an, was geschieht und es ist ja das Recht des Elenden, sich auf ihn zu verlassen **14** f. So wäre es unbegreiflich, wenn Gott nicht endlich dem Höhnen ein Ende machte und die Gottlosen zerschmetterte **13. 15**. Hier wird der Glaube des alttestamentlichen Frommen auf eine harte Probe gestellt. Er kann es nicht verstehen, daß Gott die Gottlosen gewähren läßt. „Die Existenz der Sünder ist dem Beter zum religiösen Problem geworden, an dem seine Seele sich verzehrt" (Stä). Es ehrt das Gottvertrauen dieses Frommen, daß er den Zweifel niederringt und sich an die Zuversicht hält, daß Gott schließlich doch noch das tun werde, was er für das einzig mögliche hält. Aber es ist ein neuer Beweis für die starken Schranken, über die manche alttestamentliche Fromme nicht hinüberkommen, daß er sich nicht über jene Erwartung hinüber zu dem Gedanken erheben kann, daß Gottes Wege nicht unsere Wege sind und daß es auch für Gottlose ein Höheres gibt, das man ihnen wünschen kann, als ihr Verderben.

16 f. Ausblick. — Hier nimmt des Beters Vertrauen, von dem er nicht lassen kann, den höchsten Flug. Will die Rettung der Elenden und Waisen jetzt nicht kommen, so wird sie um so sicherer nahen, wenn das Ende da ist, in der messianischen Zeit. Die Thronbesteigung Jahwes und der Sieg über die Heiden gehören zum stehenden Begriffsapparat der Eschatologie (vgl. zu Ps 47); ein weiterer Zusammenhang mit Ps 9, als daß auch hier das Ende im Glauben geschaut wird, das Lied also eine profetische Wendung nimmt, ist aus v. 16 nicht zu entnehmen, um so weniger als sich v. 17 wieder ganz auf dem Boden unseres 10. Psalms bewegt.

11 Gegen den Kleinmut.

1 Dem Musikmeister; von David.
Auf Jahwe vertrau ich! 2
Wie mögt ihr sagen zu mir: „Flieh hin[a] 'wie ein Vöglein zum Berg'[b]! 3+3
2 *„Denn sieh da, wie die Gottlosen schon den Bogen spannen,*
„legen ihren Pfeil auf die Sehne[c], 4+3
„zu schießen im Dunkel die Redlichen. 4
3 *„Werden Grundsäulen umgestürzt — was schafft der Gerechte?"* 4

4 *Jahwe hat im heilgen Palast[d], Jahwe im Himmel seinen Thron:* 3+3
sein Aug schaut hin 'auf die Welt'[e],
seine Wimpern, sie prüfen die Menschenkinder. 3+4
5 *Es prüft Jahwe die Frommen und Frevler[f];*
und die Unrecht lieben, seine Seel haßt sie: 4+4

[6] *läßt regnen*[g] *auf die Frevler 'glühende Kohlen'*[h] *und Schwefel,*
und glühender Wind ist ihr Anteil[i]. 4+4
[7] *Gerecht ist Jahwe, hat Gerechtigkeit lieb:*
die Frommen schaun[k] *sein Angesicht*[l]. 4+3

a) Nach Q נוּדִי. b) 𝔐 „auf euren Berg, ihr Vöglein". Aber das Suffix stört, ebenso der Vokativ. Besser nach den alten Übers. הַר כָּמוֹ. Andre נוֹד מֵהָר. c) Vgl. 7, 13 f. d) nicht: „Jahwe ist in seinem" . . . Bae. u. a. Palast und Himmel sind dasselbe. e) füge ein לַחֲלֹד s. BH. f) Die Akzentuation ist jedenfalls in Unordnung, vgl. 𝔊; eine Umstellung von צרוק und יבחן ist kaum nötig. g) Falls die Jussivform richtig überliefert ist, muß sie hier die Bedeutung des gewöhnlichen Indikativs haben GK 109[k]. Sonst müßte ימטר gelesen werden. h) 𝔐 trennt פַּחִים von אֵשׁ; man wird sie aber zusammennehmen (vgl. 𝔖) und פַּחֲמֵי lesen müssen. i) Wörtl. Becherteil. מְנָת zusammengezogen aus *manajat* GK 95[n]. k) Der Plur. des Verbs durch constr. ad sensum. l) Das Suffix יְמוֹ־ hier für den Sing. GK 103[f].

Das Lied ist ein Glaubenszeugnis in Zeiten schwerer Anfechtung und erinnert dadurch an Ps 4 (vgl. 4, 7). Seinem Hauptinhalte nach gehört es mit Ps 64. 120. 140. 142 und manchen anderen zusammen, die aus den Kämpfen zwischen Frommen und Gottlosen geflossen sind. Man vergleiche die genannten Psalmen und besonders den Exkurs zu Ps 64. Besonders mit Ps 140 finden sich manche Berührungen, vgl. v. 6 und 7 mit 140, 11. 14. Formell hingegen geht unser Lied insofern seine eigenen Wege, als die erste Hälfte eine Art Zwiegespräch zwischen dem Dichter und seinen kleinmütigen Freunden darstellt. Dadurch gewinnt das Lied dramatischen Charakter. Es scheint das Werk eines Führers der Frommen zu sein. Sein Dichter ist, auch wenn seine in v. 6 ausgesprochene Erwartung nicht gerade unserem heutigen Empfinden entspricht, doch auch für unser Gefühl ein tapferer Mann, „der die Anerkennung eines Jesaja gefunden hätte" (Du.).

In 1[b] 3, der Rede der zagenden Freunde, wird uns zunächst ein Blick in das Treiben der Gottlosen und in die Stimmungen, die zeitweilig im Kreise der Frommen geherrscht haben mögen, eröffnet. Über den ersteren Punkt ist besonders S. 64, 4 f. u. 35 zu vergleichen. Es scheint nach vielen verwandten Schilderungen bei v. 2 in der Tat nicht an bloß bildlichen Sprachgebrauch gedacht werden zu dürfen. Demgemäß ist denn auch 1[b] wohl wörtlich zu deuten. In Feindesnot floh man in alter Zeit ins Gebirge. In bewegten Zeiten kam das immer wieder vor, vgl. Ri 6, 1 ff., 1. Mkk 2, 28. Vielleicht erklärt sich von hier aus auch 37, 3, wo geradezu an solche gedacht zu sein scheint, die unter dem Druck der Verhältnisse das Land verlassen. In 3 faßt sich die Rede der gedrückten und unter dem Druck verzagt gewordenen Frommen zusammen: die Sache der Gerechten ist verloren, sie haben nichts ausgerichtet (פָּעַל Perf.) und können nichts ausrichten, da schon die „Grundpfeiler" gestürzt sind. Wessen Fundamente gemeint sind, kann nach dem Zusammenhang nicht zweifelhaft sein: wenn die Gottlosen in dem Umfang die Oberhand haben, daß den Frommen nachgestellt werden darf, dann müssen wohl die Grundlagen der öffentlichen

Ordnung zerstört sein. An sie ist zu denken, daher auch Σ δεσμοί, Hier *leges* wiedergeben: Gesetz und Ordnung sind ins Wanken geraten.

4—7 Jahwe der Weltrichter. — Der Blick auf Jahwe als gerechten Richter widerlegt dem Dichter alle Regungen des Kleinmuts. Er, der im Himmel als seinem Palast seinen Thronsitz hat, sieht von droben mit dem Auge des Allwissenden (139, 1 ff.) alles mit an, was auf Erden geschieht **4**. So prüft er denn zugleich alles Tun der Menschen auf seinen Wert vor ihm und spricht über die Bösen das Urteil **5**. Ja er führt es gleich aus wie einst zu Sodom, vgl. 140, 11; und was etwa Feuer und Schwefel noch übrig lassen, das soll der glühende Hauch Jahwes, die wunderbare Steigerung des heißen, alles versengenden Wüstenwindes, vollends verzehren. Wie der Hausherr seinen Gästen ihr bestimmtes Teil Speise und Trank zuweist, so weist Jahwe den Gottlosen den Gluthauch als ihren „Becherteil" (s. 16, 5) zu **6**. So will es Gottes Gerechtigkeit, die des Frommen Trost in schwerer Zeit ist; während also die Gottlosen dem Untergang verfallen, „schauen" die Frommen Jahwes „Antlitz" **7**. Was diese mehrdeutige Wendung gerade an unserer Stelle sagen will, ist nicht sofort klar. Man möchte nach 6 erwarten: sie werden im großen Strafgericht erhalten, bleiben am Leben. Das ist sicher auch gemeint, wie denn 140, 14 einen ähnlichen Gedanken in die Worte kleidet: sie bleiben vor deinem Antlitz d. h. sie bleiben im Lande (140, 12) und in der Gemeinschaft mit Jahwe. Aber indem schon dort die Gnadengegenwart Jahwes als das Wesentliche am Erhaltenbleiben im Lande betont wird, geht der Ausdruck von selbst über das bloße Lebenbleiben hinaus und kommt dem „Schauen Gottes" nahe. Hier wird dieser Schritt vollzogen: ihr Erhaltenbleiben führt zum „Schauen seines Antlitzes", d. h. zur mystischen Gemeinschaft mit Gott, in der man Gott zu eigen und gegenwärtig hat, als schaute man ihn selbst; vgl. weiter zu 16, 11; 17, 15 und besonders 27, 4. Hier ist dies Schauen Gottes und das Leben in der Endzeit diesseitig gedacht: das Land wird durch schwere Strafgerichte von den Gottlosen gesäubert. Aber der Übergang zum Gedanken an ein jenseitiges Gottesreich und dann auch ein jenseitiges Schauen Gottes konnte nicht ausbleiben.

12 Klage der Frommen.

1 Dem Musikmeister, nach der achten[a]; ein Psalm von David.
2 *Hilf, Jahwe, denn aus ist es mit den Frommen,*
ja dahin ist[b] die Treue bei den Menschenkindern! 4+4
3 *Nur Lügen reden sie ein jeder zum andern,*
mit Lippen so glatt gar doppelzüngig[c] reden sie. 4+4
4 *Jahwe rotte aus alle Lippen so glatt, die Zunge, die Vermessenes redet!* 4+3
5 *Die Leute, die sagen: „Mit dem Mund sind wir stark,*
„unsre Lippen sind mit uns: wer ist unser Herr?" 4+4

6 *„Ob der Not der Elenden, ob des Seufzens der Armen*

„steh ich nun auf,“ — so spricht Jahwe — 4+4
„setz ein in ‘mein’ [d] *Heil, ‘wer auf mich harrt’* [e]*!* 4
[7] *Was Jahwe spricht, sind nur lautere Worte,*
geläutert Silber [f] *siebenfältig gereinigt.* 4+4
[8] *Du wirst sie* [g] *halten, Jahwe,*
uns [h] *behüten vor den Leuten, ‚gemein und verrucht‘* [i], 3+4
[9] *ob rings auch Gottlose sich ergehn, hoch steht Gemeines in der Menschenwelt.* 3+4

a) S. zu 6, 1. b) Da סמס aufhören im Hebr. auf dieser einen Stelle ruht, ist viell. besser אָמַסּוּ zu lesen. c) eigtl. „doppelten Herzens“; der Sinn ist der obige. Der Symmetrie würde indes die Streichung von שִׁפְתַי hier dienen (Bu.). d) Lies das Suffix; vgl. das folgende Jod (Rothstein). e) 𝔐 allenfalls: der darnach sich sehnt. Doch ist der Ausdruck hart. Müll. Bu. מְיַחֵל לִי. f) 𝔐 + „im Tiegel(?) zur Erde“; doch ist עַלִּיל ganz unsicher. Will man ändern, so kann man allenfalls כִּיבּוּרִיל von Schlacken und darnach statt לָאָרֶץ lesen חָרוּץ Feingold. Ob das der Dichter meinte, ist eine Frage für sich. g) näml. die Worte. h) l חִצַּרְנִי. i) 𝔐 = das in Ewigkeit (viell.: diesem Geschlecht in E.); l זוֹלֵל וְעַזָּל. Das folgende מ gehört dann zu סָבִיב.

Das Lied enthält die Klage eines der Frommen, die um ihrer gedrückten Lage willen auch die Gebeugten oder Elenden und um ihrer sozialen Stellung willen auch die Armen heißen, über die Gewaltlätigkeit, heuchlerische Verleumdung und den Übermut ihrer Gegner. Es berührt sich darin mit Ps 10. Die im Psalter uns oft begegnenden kleinen Kreise der Stillen im Lande reden hier durch einen ihrer Vertreter und bringen den Druck und die Verachtung, unter denen sie stehen, aber auch den sittlichen Gegensatz, in dem sie sich zu den anderen wissen, im Gebet vor Jahwe. Sie fürchten, daß unter der Fortdauer des Drucks die Frommen vollends aussterben möchten 2 und bitten, Jahwe wolle dem heuchlerischen und gewalttätigen Treiben der anderen, freilich zugleich auch — was bezeichnend ist für die Leidenschaft, die den Gegensatz verschärft — jenen selbst ein Ende machen 4. 5. (Vgl. im Register: Fromme.) Im Glauben wird dem Sänger, der damit zum Profeten wird (s. zu Ps 81 und im Register: Profet. Erguß), die Offenbarung nach Jes 33, 10, daß Jahwe in der Tat zur Hilfe erscheinen werde. Augenscheinlich stößt sein Glaube sich nicht an der bedenklichen Seite seiner Bitte. Er richtet sich vielmehr an jenen Verheißungsworten auf und tröstet sich dessen, daß dasjenige unverbrüchlich ist, was Jahwe einmal geredet hat 7. 8[a], er und die Seinen darum auch unter Jahwes Schutze stehen werden. — Die Schlußworte v. 9 lassen das Lied in neuer Versicherung unerschütterlichen Vertrauens ausklingen.

13 Zuversicht in Nöten.

[1] Dem Musikmeister; ein Psalm von David.
[2] *Wie lang willst, Jahwe, du mein dauernd vergessen,*
wie lang noch verbirgst du dein Antlitz vor mir? 4+4
[3] *Wie lang soll ich tragen die Sorg* [a] *in der Seele,*
und Kummer in dem Herzen am Tag und in der Nacht [b]*?* 4+4
wie lang soll mein Feind über mich obsiegen? 4

4 *Schau her und erhör' mich, Jahwe, du mein Gott,*
mach heiter mein Aug°, sonst entschlaf ich des Tods! 4+4
5 *Sonst kann sagen mein Feind: ich bezwang ihn,*
frohlocken die Gegner: er wankt! 3+3

6 *Aber auf deine Gnade vertrau ich. mein Herz freu sich ob deiner Hilfe!* 3+3
Will singen dem Jahwe, weil er wohl mir tat. 4

a) Eigtl. „Pläne, Ratschlüsse"; doch ist viell. עֲצָבוֹת „Schmerzen" zu lesen. b) Füge ein וְלֵילָה. c) wörtl.: „erhelle". Helle Augen bekunden die Lebenskraft und Lebensfreude 1 Sam 14, 27.

Ein bekümmerter, von Feinden schwer Bedrohter fleht um Hilfe. Seine Widersacher wünschen seinen Tod und er selbst fürchtet ihn zu erleiden, wenn nicht Hilfe kommt (4). Das darf nicht sein, sonst würde ja das Böse in der Welt obsiegen (5)! Aber es wird auch nicht sein, dessen ist des Betenden Glaube gewiß (6). — Hier handelt es sich augenscheinlich nicht um äußere Feinde, sondern um innere Gegensätze. Damit reiht sich das Lied von selbst der größeren Gruppe von Psalmen an, die den Gegensatz der Frommen und Gottlosen d. h. der strengen Jahweverehrer und der heidnisch gesinnten Freigeister zum Gegenstande haben, worüber Ps 64, weiter Ps 10. 12f. 28 u. a. verglichen werden mögen.

Der scheinbare Widerspruch in 2 löst sich damit, daß Jahwe die Seinen so lange schon scheinbar vergessen hat, daß sie sich als für immer vergessen vorkommen. Die Frageform „wie lange?" scheint uralt TuB I, 86 f. 91.

Das Lied zeichnet sich vor manchen seiner Art (vgl. zu 64, 8ff. und zu 28) vorteilhaft dadurch aus, daß ihm jede andere Leidenschaft als die über das eigene Leid und die des Glaubens abgeht. So hat es eine abgeklärte, von Schadenfreude und Rachsucht freie Art an sich. Und hebt es auch in erregten klagenden Rhythmen an, in denen die Wiederholung des fast vorwurfsvollen „wie lange?" und nachher der andringenden Imperative die anfängliche Bewegung der Seele malen, so wird es doch immer gehaltener und klingt schließlich in ruhiger Fassung aus. Die Strofen stehen im Verhältnis 5:4:2, was Delitzsch zu der vortrefflichen Charakteristik veranlaßt: „Das Lied wirft gleichsam immer kürzere Wellen, bis es, zuletzt nur noch freudig bewegt, still wird wie die spiegelglatte See." — Zum Schluß vgl. 22, 23ff.

14 Die Toren.

1 Dem Musikmeister; von David.
Es spricht der Tor bei sich selbst: „Es gibt keinen Gott!" 5
Verderbt und abscheulich handeln sie, niemand tut Gutes. 5

2 *Jahwe blickt vom Himmel herab auf die Menschenkinder,* 5
zu sehn, ob jemand klug sei und nachfrage nach Gott. 5
3 *Allsamt gewichen*[a], *sind alle entartet, tut keiner Gutes, auch nicht einmal Einer.* 4+4

* * *

4 *Sind ganz ohne Einsicht die Übeltäter alle,*
die mein Volk auffraßen 'mit Stumpf und mit Stiel'[b], 4+4
Jahwe nicht anriefen? 2
5 *Damals schenken sie zusammen: mit gerechtem Volk war 'Jahwe'*[c]. 3+3
'Sind beschämt ob'[c] *des Plans wider Arme*[d], *denn Jahwe war ihr Hort.* 3+3

6 *Ach daß doch aus Zion käme Israels Heil!* 4
Wenn Jahwe wendet des Volks Geschick[e],
wird Jakob frohlocken, sich freun Israel. 4+4

a) l.? נָסוֹג. b) 𝔐 „mein Volk fressend aßen sie Brot"; l. (Wellh. nach Bevan) אָכַל וְלֶחֶם als zwei absol. Infin. zur Verstärkung des Verbalbegiffs. c) 𝔐 אלהים: gehört der Vers zum übrigen Psalm, so muß wohl יהוה erwartet werden. d) 𝔐 wohl: „den Rat . . . mögt ihr immerhin (concessiv) zu Sch. machen", wozu aber das nächste Glied kaum stimmen will; l. הֹבִישׁוּ . . . מֵעֲצַת. e) So ist שְׁבוּת, das schwerlich „Gefangenschaft" (von שבה) heißt, in dieser Redensart öfter zu deuten; es ist als Derivat von שוב anzusehen: „eine Wendung wenden"; vgl. GB.

Der Psalm hat sein (elohistisches) Gegenstück in Ps 53. Die große Verschiedenheit in der zweiten Hälfte, deren Entstehung sich bei Ps 53 in einigen Fällen noch graphisch vermuten läßt (s. dort), zeigt, daß der Text unseres Psalms, der in der Hauptsache die bessere Überlieferung bietet und wohl als Vorlage für Ps 53 diente, schon früh starke Verderbnisse aufwies. Es müssen einzelne Stellen schon damals fast unleserlich gewesen sein. So ist auch auf die oben gegebene Übersetzung zum Teil — besonders in v. 4—6 — kein Verlaß und demgemäß kann auch die Erklärung mehrfach nur mit größtem Vorbehalt versucht werden.

Das Lied klagt zunächst in 1—3 über große Verderbnis auf Erden; Abfall von Gott und sittliche Entartung sind allgemein geworden. In der Art der israelitischen Weisheitslehrer nennt der Dichter die Gottlosen zugleich die Toren, vgl. Jes 32, 6. Frevel und sittliche Entartung galt dem israelitischen Bewußtsein von alters her als Ausfluß nicht nur bösen Willens, sondern zugleich auch mangelnder Einsicht. Gott, von dem die Weisheit kommt, und zwar auf allen Gebieten (vgl. Jes 28, 29; Ex 31, 3. 6; 1. Reg 5, 9), entzieht sie gleichsam den Bösen und verblendet sie, so daß sie in „Torheiten" verfallen (2 Sam 3, 33; 13, 12; Gen 34, 7; Jos 7, 15). So wird dann bekanntlich in der eigentlichen Weisheitsliteratur die Weisheit geradezu die Quelle alles Guten und dementsprechend die Torheit die Wurzel aller Gottlosigkeit und Entartung. Hier nun schreiten die Gottlosen soweit, daß sie Gott selbst leugnen. Wäre es an sich auffallend, wenn wir innerhalb des AT die wirkliche Gottesleugnung im Sinne des theoretischen Atheismus vorfänden, so wird diese Möglichkeit vollends durch die sehr ähnlichen Äußerungen von Ps 10, 4. 11 ausgeschlossen. Dort läßt der Wortlaut keinen Zweifel, daß es sich um praktischen Atheismus handelt, d. h. um ein Verhalten, als ob es keinen Gott gäbe, um das Beiseitesetzen Gottes im praktischen Leben, als wäre er nicht vorhanden und wollte er nicht eingreifen, vor allem das Böse nicht vergelten (s. zu 10, 1—11 a. E.), oder hätte er nichts zu sagen 1[a].

Demgemäß wird denn auch die weitere Erläuterung zu dieser Gottesleugnung in 1b—3 ganz in diesem Sinne gegeben. Ihre Mißachtung Gottes, als wäre er überhaupt nicht, äußert sich zunächst in sittlicher Entartung 1b oder auch darin, daß niemand nach Gott fragt 2b. Weiterhin wird dann aber die Allgemeinheit dieser Erscheinung beklagt. Gott mag sich auf der Erde weit und breit umsehen, er findet keinen einzigen der Gutes täte oder — was dasselbe ist — nach Gott fragte. Es verdient Beachtung, daß in diesem streng jahwistischen Psalm zweimal *Elohim* auftritt. Beidemal mit gutem Grunde. Es handelt sich um die Gottheit als solche und es wäre, will der Dichter sagen, auch bei einem Heiden vom Übel, wollte er so seinen Gott beiseitesetzen wie es hier geschieht. Ja, hätten wir nur diese Verse 1—3, so müßten wir sogar denken, es handle sich um eine allgemein menschliche Erscheinung und um eine Klage über die Menschheit als solche und ihr Verflochtensein in die Sünde. Dann hätte Elohim einen noch viel tieferen Sinn. Möglich, daß es sich ehedem so verhielt (vgl. besonders auch den Ausdruck „Menschenkinder"). Im heutigen Zusammenhang ist freilich weder die Allgemeinheit der Entartung ganz streng zu nehmen, noch ist die Beziehung auf die Menschheit möglich, da v. 5 vom gerechten Geschlecht und v. 4 von solchen redet, die Jahwe nicht anrufen. Die einen scheinen die Frommen, die anderen die Gottlosen in Israel zu sein.

Über die eben gemachten Bemerkungen hinaus, die aber auch nur Vermutungen enthalten, kann man über 4—6 wenig Bestimmtes aussagen. Die sittliche Verkommenheit scheint hier auf Israel und streng genommen auf gewisse Kreise im Volke beschränkt zu sein: die „Übeltäter", die das Gottesvolk — wohl die Frommen als die wahre Gemeinde — schmählich bedrückten und Jahwe verachteten 4. Aber Jahwe stand den „Gerechten und Elenden" bei, machte der anderen Rat zunichte und versetzte sie in Schrecken 5. 6. Hier sind, wofern der Text verlässig ist, sicher bestimmte Vorgänge gemeint. Aber über sie irgend etwas Näheres aussagen wollen, als daß sie jenen im Psalter oft erwähnten Kampf der Parteien im Auge haben, schiene mir vermessen. Nur das eine muß immer wieder betont werden, daß auch so der Mißklang zwischen der starken Betonung der Allgemeinheit des Bösen in 2f. und seiner Einschränkung auf eine Gruppe keine Lösung findet. Diese Schwierigkeit hebt auch die sonst ansprechende Vermutung Baethgens nicht, der das Lied auf die Wegführung der Vornehmen unter Jojakin bezieht. Besonders würde zu dieser Annahme v. 7 mit seiner Bitte um Herstellung Israels passen. Bei jeder anderen Deutung muß der Vers als bloßer liturgischer Zusatz angesehen werden.

15 Wer Jahwes Gast sein darf?

1 Ein Psalm; von David.

[Laie oder Gemeinde:] *Jahwe, wer darf Gast sein in deinem Zelt,*
weilen auf deinem heilgen Berg? 3+3

[Priester:] 2 „*Wer geht unsträflich und recht tut*
und nur Wahres denkt in seinem Herzen 3+3
3 *Er verleumdet nicht mit*[a] *der Zunge*
. . . . . .
seinem Nächsten tut er nichts Böses
und er ladet nicht Schimpf auf einen andern; 3+3
4 *Verworfene sind ihm verächtlich*[b],
wer aber Jahwe fürchtet, den ehrt er; 3+3
schwört er sich zum Schaden[c], *er tauscht nicht;* 3
5 *sein Geld verleiht er nicht auf Zins,*
nimmt Geschenk wider Unschuldge nicht: 3+3
Wer so tut, kommt nicht zu Fall immerdar.“ 3

a) L. ? עֲלֵי. Ein Halbvers scheint ausgefallen zu sein. Viell. gehört 4c hierher. b) Es ist wohl besser mit etwas anderer Akzentuation zu lesen: נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס vgl. Del. Dabei ist נִמְאָס das Subjekt. Eine ganz andere Übers., der sich auch Del. anschließt, wäre: der in seinen eigenen Augen verächtlich, verwerflich ist. In diesem Falle wäre die Demut als besonders vornehme Tugend mitgenannt (vgl. 51, 19; Mi 6, 8). So ansprechend der Gedanke wäre, so wenig spricht die vorurteilsfreie Exegese zu seinen Gunsten. c) Inf. Hif. v. רעע.

Das Lied verläuft in Frage und Antwort: Wer ist würdig, vor Jahwe zu erscheinen? Die Antwort lautet: wer seinen Willen tut. Dasselbe Spiel von Frage und Antwort, auf den nämlichen Gegenstand angewandt, begegnet uns Ps 24, 3—5 und Jes 33, 14—16. Daraus darf geschlossen werden, daß wir es hier mit einer geläufigen Form der Rede zu tun haben, deren auch die Dichtkunst sich bemächtigt hat. Der Fragende wird in solchen Fällen der im Tempelbezirk Einlaß begehrende Fromme, der Antwortende der das Heiligtum verwaltende und hütende Priester gewesen sein. Es ist recht wohl möglich, daß es, wie Stä. vermutet, an manchen Heiligtümern Sitte war (vgl. 1 Sam 21, 4 ff.), die zum Gottesdienst Kommenden mit kurzen Fragen auf die Bedingungen hinzuweisen, die vor dem Eintritt zu erfüllen waren. „Hast du dich gereinigt?“ — an den großen Heiligtümern in Syrien, in Ägypten, in Delphi und sonst waren heilige Quellen oder Wasser, an denen man sich erst zu waschen hatte [1]). „Kommst du nicht mit leeren Händen?“ — das Gesetz Israels heischte, daß jeder seine Gabe brachte Ex 23, 15 vgl. Dt 26, 1 ff.

An den Heiligtümern Israels und so auch am Tempel von Jerusalem, an den wir zunächst denken müssen, begehren nun nicht bloß einzelne bei besonderen Anlässen Einlaß. Vielmehr ziehen an großen Festen die Festpilger in Scharen dahin, und in feierlicher Prozession mögen sie durch die Straßen der Stadt und den Tempelberg hinan zu den Toren des heiligen Bezirks geschritten sein. Die aus alter Zeit überkommenen Fragen der Priester und das einfache „Ja“ des Laien werden nun zur Frage der Gemeinde und zur Ant-

[1]) Vgl. dazu Erman, Ägypt. Relig.[2] 86, wonach am Eingang in die inneren Tempelräume der Ägypter öfter die Worte standen: „ein jeder, der hier eintritt, sei rein“. Ähnliches gilt von Delphi und Epidauros.

wort des Priesters umgestaltet und zugleich in die feierliche Form des Liedes gekleidet. Aus dem alten Brauch wird so eine Fest- und Prozessionsliturgie, die wohl von Priester- und Laienchören beim Aufstieg und an der Pforte des Vorhofs gesungen wird (vgl. Del. zu Ps. 24).

Dabei verdient es Beachtung, daß der Schluß (5c) nicht, wie man erwarten würde, lautet: wer so tut, darf Jahwes Gast sein oder darf ins Heiligtum eintreten, sondern: der kommt nicht zu Falle. Die Worte des Priesters münden aus in einen Segen. Dasselbe finden wir in Ps 24, 5 und in Jes 33, 16 — ein Beweis, daß wir es auch hier mit einem festen Schema zu tun haben werden. In ältester Zeit wird die Rede des Priesters so, wie angegeben, geendet haben. Doch wird sich leicht, da die Aufgabe des Priesters war, zu segnen (vgl. Nu 6, 22 ff.), eine Ankündigung göttlichen Segens angeschlossen haben. Indem sie auch in das Lied aufgenommen wurde, war der Weg gezeigt, auf dem jenes aus einem Tempellied ein vom Tempel und Gottesdienst unabhängiger Gesang werden konnte. Es bedurfte dazu nur, daß die Begriffe Gastsein und Weilen bei Jahwe im geistigen Sinn vom Gnadenstand bei Gott überhaupt umgedeutet wurden, vgl. zu V. 1.

1 Die Frage. Des Gottes Gast. — Wie hoch das Gastrecht im Morgenlande gehalten wird, ist allgemein bekannt. Wer immer als Gast das Zelt betritt, tritt in die engste Gemeinschaft mit dem Gastfreund und steht unter seinem Schutze. Den Gast zu hegen und ihm Schutz zu bieten, gehört zu den heiligsten Pflichten. Wer in des Gottes Haus oder Bezirk eintritt, ist nicht nur Gast an seinem Tische, mit dem er Mahl und Becher teilt (vgl. zu 16, 5), sondern er genießt auch sonst alle Rechte des Gastfreunds, vor allem Schutz, Hilfe, Gemeinschaft und alle Segnungen, die daraus fließen. Auf diese Weise bedeutet Gast des Gottes sein nicht bloß den Eintritt ins Heiligtum, sondern zugleich alles weitere, was das irdische Gastrecht mit sich bringt. So erklärt sich, daß auch außerhalb Israels Verehrer einer Gottheit ihre nahe Beziehung zu ihrem Schutzgotte durch ihre Namen „Gast Melkarts", „Gast der Astart" usw. (CIS I, 2, 132 f. Euting, Pun. Steine, 13—16) zum Ausdruck bringen. Die Träger solcher Namen waren gewiß nicht alle Priester, die etwa im besonderen Sinn in der Nähe des Gottes weilten oder solche, die besondere äußere Privilegien am Tempel des Gottes genossen (vgl. Matthes in ZAW 1902, 73). Vielmehr bedeutet גֵּר für sie den Schutzgenossen überhaupt, der in der engen Gemeinschaft mit dem Gotte und unter seinem besonderen Schutze steht[1]). Damit ist, wie oben dargelegt, allerdings die allgemeinere Bedeutung des Begriffes „Gast" gewährleistet und mit ihr zugleich die Verwendbarkeit unseres Liedes auch außerhalb des Kultus. Aber dies gibt uns kein Recht, den Begriff und das Lied mit Del., Bae. u. a. seinem ursprünglichen Sinn zu entfremden und jenen von Anfang an rein geistig zu fassen. Die Frage will zunächst sagen: wer ist ein würdiger Besucher des Heiligtums und einer, der den

[1]) Über den Sprachgebrauch der Araber, die den an der Kaaba in Mekka Wohnenden *ǧār allāh* Schutzgenossen, Klienten Allahs nennen, s. Rob. Smith, Rel. d. Sem. 55.

Namen „Gottes Hausgenosse“ verdient (vgl. Eph 2, 19)? Aber wie der letztere Begriff im NT ganz unabhängig vom Tempel von der rein geistigen Gemeinschaft mit Gott gebraucht wird, so konnte auch schon unsere Frage vom Kultus losgelöst und auf Gemeinschaft, Schutz und Segen Jahwes überhaupt bezogen werden, vgl. 5, 5.

Daß von Jahwes Zelt אהל die Rede ist, darf nicht zu falschen Schlüssen verleiten. Die Poesie sowohl als die heilige Sprache lieben altertümliche Ausdrücke. Hatte Jahwe ehedem in einem Zelte gewohnt, so behält man diese Bezeichnung gelegentlich auch für den Tempel bei, wie besonders 27, 5 verglichen mit 27, 4 zeigt. Genau so ruft man auch Israel, als es längst die nomadische Lebensweise verlassen hatte, noch zu: „Zu deinen Zelten, Israel!“ 2 Sam 20, 1; 1 Kön 12, 16. — Das Weilen oder Wohnen שכן auf dem hl. Berge bezieht sich wohl von Hause aus auf die Sitte, daß die Festpilger ähnlich den Priestern ihre Zelte oder ihr Quartier in der nächsten Nähe des Heiligtums aufschlugen, um dem Gotte recht nahe zu sein. Weiterhin konnte dann aber wie das Gasten so natürlich auch das Wohnen im übertragenen Sinne verstanden werden.

2—5 Die Antwort. — Sie zeichnet das Bild des gottgefälligen Israeliten, somit das sittliche und religiöse Ideal der Zeit und des Kreises, denen der Psalm entstammt. Dabei verdient zunächst in hohem Grade das unsere Beachtung, was der Psalm nicht sagt. Obwohl es sich um Festpilger oder um solche, die zum Heiligtum kommen, handelt, hören wir kein Wort von Opfer, von Gaben, von Zeremonien. (Auch was von Eiden gesagt ist, bezieht sich jedenfalls nicht ausschließlich auf sakrale Gelübde.) Gewiß sind diese Dinge den geistlichen und besonders den priesterlichen Leitern Israels mindestens auf der Stufe der Geschichte, auf welcher der Psalm noch als eigentliche Kultusliturgie der Festpilger galt, nicht gleichgültig gewesen. Man setzt sie beim Festpilger als selbstverständlich voraus; auch wird Vorsorge getroffen gewesen sein, daß sie nicht verabsäumt wurden. Um so wichtiger ist, daß sie in die Liturgie nicht aufgenommen sind. Es ist m. E. überhaupt nicht möglich die Bedeutung des Umstandes zu überschätzen, daß wir hier ein Lied, das augenscheinlich dem Kultus dient, also in ganz besonderem Sinne für Tempel, Altar und Priester bestimmt war, vor uns haben, und daß gerade in ihm die eigentlich priesterliche Forderung mit keinem Worte erwähnt wird. Darauf sind wir, wenn wir von der Lektüre des Priestergesetzes oder den Klagen der Profeten über die Priester herkommen, nicht gefaßt. Unser Psalm zeigt uns, daß wir auf jene Quellen allein — wie wir es zumeist tun — uns nicht stützen dürfen, wenn wir das gottesdienstliche Leben in Israel und insbesondere die Stellung der Priesterschaft zu ihm uns lebendig vorstellen wollen. Wenn wir diese merkwürdige Tatsache bedenken, so ist uns freilich, als hörten wir hinter der Szene, auf der das Ganze sich abspielt, die scheltenden Worte von Männern wie Amos und Jesaja, in denen sie der zum Tempel kommenden Menge mit unzweideutiger Klarheit sagen, auf was es im Gottesdienst ankommt

und auf was nicht, vgl. Jes 1, 11 ff., Am 5, 21 ff., Mi 6, 6. 8. Aber wir erkennen auf der anderen Seite auch, daß solche Worte nicht, wie wir anzunehmen geneigt sind, verhallten, sondern daß sie selbst in den Reihen der Priester Gehör fanden. Ja wir müssen lernen zu erkennen, daß es gerade hier auch Männer gab, denen „Gehorsam" mehr galt als Opfer und denen der Wille Jahwes und lautere Frömmigkeit höher standen als die Ehre des Standes und das Ansehen von Altar und Priestertum.

Damit ist denn auch klar gegeben, daß unser Psalm unter dem Einfluß der profetischen Predigt steht. Die letztere ist uns in der hier in Betracht kommenden Richtung besonders seit Amos und Jesaja bezeugt. Doch können wir vermuten, daß ähnliche Stimmen schon vorher erklungen waren [1]), wie ja die Überlieferung selbst Samuel das Wort in den Mund legt, daß Gehorsam besser sei als Opfer 1 Sam 15, 22. Am deutlichsten erkennen wir den Einfluß der profetischen Predigt auf die Priesterschaft beim Deuteronomium. Da wir es mit einem Kultuslied zu tun haben, so möchte man am liebsten an ein Erzeugnis der deuteronomischen Bewegung denken, in der sich mehrfach profetischer und priesterlicher Geist vermählten. Doch sind wir über die Geschichte des religiösen Geistes in Israel zu lückenhaft unterrichtet, um ein vollkommen sicheres Urteil abgeben zu können (doch s. am Ende).

Fassen wir nun die Antwort nach ihrem positiven Inhalt ins Auge, so finden wir zunächst in v. 2 die Forderung der profetischen Moral nach ihren wichtigsten Grundsätzen. Unsträflicher d. h. streng sittlicher Wandel und rechtschaffenes Handeln auf der einen Seite und auf der anderen das Bewußtsein, daß das äußere Tun des Guten die sittliche Stellung des Menschen nicht bedingt, sondern nur die Lauterkeit der Gesinnung, des Herzens 2^b, machen sie aus. Im Grunde ist damit alles gesagt, weshalb auch 24, 4 sich im wesentlichen auf diese großen allgemeinen Grundsätze beschränkt. Doch liegt es der Natur der Sache nach einem moralischen Gedichte nahe, etwas weiter in die Kasuistik des Lebens einzugehen, und so führt denn unser Lied in 3—5 noch an einigen besonders bezeichnenden Beispielen aus, was vorzüglich unter unsträflichem Wandel zu verstehen sei: die Zunge im Zaume halten (רגל frei umherlaufen [indem man Worte] auf der Zunge [hat], wird wohl nach $\mathfrak{T}$ mit verleumden richtig wiedergegeben sein, vgl. Sir 4, 28), sich vor böswilliger Schädigung des Nächsten an Leib und Gut wie an seiner Ehre hüten 3, Eid und Gelübde streng einhalten, auch wenn das Versprochene wider Erwarten wertvoll ist, der Versprechende also durch das Einhalten seines Eides sich schädigt (vgl. Lev 5, 4) 4^c; keinen Wucher treiben (wozu die Kommentare zu Ex 22, 24; Lev 25, 36 f., Dt 20, 24 f. verglichen werden mögen) [2]), als Richter Bestechung zum Schaden (על) des Unschuldigen von sich weisen (vgl. Ex 23, 8) $5^{a\,b}$.

[1]) Vgl. m. GVI. II³ 440/1, 472 ff. Dazu jetzt m. RVI. 62.

[2]) Ob die dort eingehaltene Beschränkung auf den Volksgenossen hier mit Absicht beiseite gelassen ist, entzieht sich unserem Urteil. Schlüsse wird man kaum darauf bauen dürfen. Der Volksfremde war ohnehin zumeist nicht arm.

Alle diese Forderungen gehören zusammen, sie finden sich zum großen Teil fast wörtlich schon im alten Volksgesetz des Bundesbuches und bilden den Hauptinhalt der bürgerlichen Rechtschaffenheit. Ganz anderer Art ist 4$^{a b}$. Hier wird dem bürgerlichen Sittenkanon noch ein Stück praktisch religiöser Forderung beigefügt. Freilich keines des Kultus, wohl aber eines über das Verhalten gegenüber den Frommen und Gottlosen. Allerdings ist der Ausdruck *rascha*ᶜ nicht gebraucht. Der Gegensatz der Richtungen scheint noch nicht zu eigentlicher Parteibildung geführt zu haben, so daß *rascha*ᶜ noch nicht terminus technicus ist. Aber vorhanden ist der Gegensatz. Bezeichnend jedoch ist die Art, wie er hier verstanden wird. Der Verworfene נמאס kann wohl nur ein von Jahwe Verstoßener, also ein augenscheinlicher Sünder sein, dessen Sündhaftigkeit eben daran erkannt wird, daß er von Jahwe gestraft ist — etwa mit Krankheit und Verarmung wie Hiob. Einen solchen hat der Fromme ebenso zu meiden, wie er sich selbstverständlich von offenkundigen Frevlern fernzuhalten hätte. Aber wahrscheinlich ist angenommen, daß Missetäter aller Art zu wirklichen Sündern erst dann gestempelt sind, wenn sie von Jahwe verstoßen und dadurch den anderen gegenüber und vor aller Welt gezeichnet sind. Um so mehr hingegen wird einer, der auf Jahwes Wohlgefallen hält, sich zu den Frommen hingezogen fühlen. Meidet er jene und läßt er sie seine Verachtung spüren, so bezeugt er den anderen um so mehr die Ehre, sie Gottesfürchtige und damit Freunde Jahwes zu nennen und bei jeder Gelegenheit ihre Frömmigkeit und das hohe Ansehen, in dem sie bei Jahwe zu stehen scheinen, zu rühmen.

v. 5^{c} berichtet nun über den Segen, der des so beschriebenen Frommen wartet. Das vieldeutige Nichtwanken לא ימוט erklärt sich hier nach dem zu Anfang Gesagten und nach 24, 5, das wie ein Kommentar dazu klingt, von selbst. Es bedeutet das Teilhaben an Schutz und Segen des Frommen, dem äußerlichen sowohl als dem Segen der Gemeinschaft mit Jahwe (vgl. zu 16, 8), nicht minder das Bewahrtbleiben vor den Strafen des „Verworfenen", deren schlimmste das Weggerafftwerden vor der Zeit ist. Zu eschatologischer Deutung (Ksch u. a.) liegt keine Veranlassung vor.

Mit dem vorhin Ausgeführten ist denn auch die starke Schranke der Moral und Religion unseres Psalms gekennzeichnet, die neben aller freudigen Anerkennung seiner sonstigen sittlichen Höhe nicht übersehen werden darf. Es ist gewiß gegenüber einer Erkenntnisstufe, die die Teilnahme am Kultus und an der Huld der Gottheit in erster Linie von reichlichen Opfern und äußeren Zeremonien abhängig macht, ein wichtiger Fortschritt, wenn sie zurückgestellt werden. Und es ist weiterhin auch absolut angesehen ein hohes, der Profeten Israels würdiges sittliches Ideal, wenn sittliches Handeln und lautere Gesinnung in den Mittelpunkt gestellt werden. Vermissen wir auch, wie fast durchweg im AT, noch manches, was die neutestamentliche Moral hinzubringt, so vor allem das Bewußtsein der sittlichen Ohnmacht, die zwar Wollen kennt, nicht aber das Vollbringen (Stä), so bleibt doch die Erkenntnis des Wertes der sitt-

lichen Innerlichkeit ein hohes, die alttestamentliche Moral auf ihren reiferen Entwicklungsstufen auszeichnendes Gut. Aber unser Psalm besitzt dieses Gut nicht in ungetrübter Gestalt. Er teilt jene Erkenntnis mit der herrschenden Vergeltungslehre (s. über sie am Ende des Buches), und indem er deren grausame und abstoßende Konsequenzen zieht und betont, trübt er selbst wieder das lichte Bild der sittlichen Innerlichkeit. Er nimmt mit der einen Hand die Hälfte dessen, was er uns mit der anderen gegeben. Amos, Jesaja, Jeremia oder der Deuteronomiker hätten so nicht geredet. Steht unser Psalm auch deutlich unter dem Einfluß profetischer Predigt, so ist sein Verfasser doch weder einer der führenden profetischen Geister noch ein unmittelbarer Schüler von ihnen. Er gehört einer Schicht an, die, wenngleich sie von der Predigt der Profeten stark bestimmt ist, doch noch vielfach in der Volksreligion steckt. Gab es doch neben unseren kanonisch gewordenen Profeten und ihrer Predigt die Predigt von allerlei Volksprofeten von der Art eines Mika ben Jimla, deren Wort und Wirken, auch wenn es für uns in der Hauptsache verschollen ist, doch der Menge der Zeitgenossen gegenüber vielfach weit eindrucksvoller war als dasjenige ihrer größeren Genossen, die vielleicht vielfach auch ihre Gegner waren.

16 Gott das höchste Gut.

1 Miktam[a] von David.
Behüt mich[b], Gott: bei dir sucht ich Zuflucht. 4
2 *'Ich spreche'[c] zu Jahwe: „Ja mein Herr bist du,*
„denn mein Glück steht 'ganz' auf dir[d]; 4+3
3 *„Die Heiligen, die dasind im Land,*
„'sind' die Herrlichen, denen gehört mein Herz[e]". 3+4
4 *Viel sind derer Schmerzen, die andre 'erwählen'[f];* 4
ihre Blutspenden bring ich nicht,
und will nicht nehmen ihre Namen auf die Lippen. 3+3
5 *Jahwe ist mein Teil am Erb und am Becher[g];*
du selbst erhältst mir mein Los. 4+3
6 *Mir fiel zu das Landlos[h] gar so lieblich[i],*
auch gefällt mir 'mein' Erb[k] gar wohl. 3+3
7 *Ich will preisen Jahwe, der mich hat beraten,*
auch des Nachts mahnt mich dran mein Gemüt. 4+3
8 *Beständig stell ich mir Jahwe vor Augen,*
ist 'er'[l] mir zur Rechten, nicht wank ich. 4+3
9 *Darum freut sich mein Herz und frohlockt mein Gemüt,*
auch wird mein Leib in Sicherheit weilen. 4+3
10 *Denn nicht gibst du hin mein Leben der Scheol,*
läßt nicht zu, daß dein Frommer müßte schaun die Grube; 4+4
11 *Tust mir kund einen Weg zum Leben: bei dir da ist Fülle der Freuden,* 3+3
Wonnen hat deine Rechte allzeit[m]. 3

a) Unsicherer Bedeutung. Das Verbum כתם würde bedeuten „besudelt sein", das Nomen כֶּתֶם „Feingold" (daher Luther: „güldenes Kleinod"). Beides will nicht passen. Auch an eine Verwechslung mit מִכְתָּב „Schrift" ist nicht zu denken. Schon die Alten (s. Bae.) haben nur geraten. b) wegen des ־ s. bei 86, 2. c) l. תֹּ— s. BH. d) Vgl. BH. Die Vermutung בַּל תְּעַדֶּךָּ „geht nicht über dich hinaus", läßt sich hören. Doch ist besser und einfacher für בַּל zu lesen כָּלָה (Driver) e) v. 3 ist hart und nicht ganz befriedigend; doch wollen die üblichen Vorschläge, meist nach 𝔊 („die Heiligen ... — an denen erweist er herrlich seine Gnade"), nicht zum Ziele führen. Am einfachsten streicht man das ו vor אדירי und versetzt den Atnach zu בארץ (Dr.). f) Für מהרו, das nur im Piel „nacheilen" heißen könnte, wird meist חמירו Hif. von מור eintauschen gelesen. Besser יחרו; der Wechsel von ב und מ ist nicht selten. g) Wörtlich wohl eher: „und mein Becher". Doch ist der Sinn derselbe. Über die Form מָנָתִי s. zu 11, 6. h) Eigtl. die Meßschnüre, dann das zugemessene Erbteil, Landlos. נפלי eigtl. zugefallen. i) Wörtl.: in Lieblichkeiten oder an liebl. Orten. k) Das Suffix nach 𝔊 𝔖. l) Man lese כי הוא, m) nämlich sie zu spenden, vgl. S. 51/2.

Zum ganzen Psalm vgl. Driver im Expositor 1910, S. 26ff. und zu den Schlußversen: Burney, Four Lectures on Israels Hope of Immortality 1909.

1—3 Bitte und Bekenntnis. — Ein Frommer, vielleicht in schwerer Todesnot (vgl. v. 8ff.), bittet um Schutz bei dem Gott, in dessen Zuflucht er sich begeben hat 1. Er hat es zum Grundsatz seines Lebens gemacht, Jahwe allein zu dienen 2a, indem er zu den „Heiligen" im Lande, d. h. den Frommen (34, 10) sich hält. In ihnen erkennt er die Edelsten und Besten der Nation, denen er mit voller Herzensfreude anhangen kann 3. Er mag an Priester und geistige Leiter des Volkes im Sinne Jahwes denken, jedenfalls scheint er aus dem Exil Heimgekehrte, die sich im Lande niederließen (v. 6), im Auge zu haben. In diesem Bekenntnis zu Jahwe, noch mehr in der Stellung zu seinem Gotte selbst, erkennt und preist er nun sein höchstes Gut. Ob man übersetzt wie oben im Text oder, wie andere wollen: „ich habe kein Gut außer dir", der Sinn bleibt derselbe: ein Frommer Israels hat sich hier — wahrscheinlich in großer Seelen- und Leibesnot — zu dem erhabenen Gedanken durchgerungen, daß das Beste, was ein Mensch in Glück und Leid sein eigen nennen kann, Gott selbst und seine Gemeinschaft sei und daß der Besitz dieses Gutes alle anderen Güter: Landbesitz, reiches Erbteil und glückliches Lebenslos überrage, ja selbst das Leben — was die Menschen so nennen — und den Tod überdauere. Er hat damit einen Beitrag zur Lehre vom *summum bonum* geliefert. Denn mit dem Besitz und der Gnade seines Gottes verbindet er natürlich auch die Zustimmung zu denjenigen sittlichen Forderungen, die den Kreis, zu dem er sich hält, beseelen.

4—6 Das liebliche Los. — Freilich so wie er denken nicht alle. Es muß unter den Zeitgenossen des Dichters eine starke Neigung zu heidnischer Gottesverehrung und Kultussitte gegeben haben. Statt Jahwes hält man sich zu einem anderen Gott, nach babylonischer Weise etwa zu Marduk, oder nach der Weise der ins Land versetzten Kolonisten aus der Zeit nach Salmanassar an deren Gottheiten; vgl. 2 Reg 17, 24ff. Auch nach der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar scheint allerlei Abfall von Jahwe mit üblen Kultussitten

im Lande eingerissen zu sein. Man lese, was Jes 57, 3 ff. von dem Überhandnehmen von Zauberei, Buhlerei und brünstigem üppigem Treiben unter heiligen Bäumen, von Kinderopfern in abgelegenen Felsklüften und Spendeopfern, die auf die Steine dort ausgegossen werden, schreibt. Es wird damit das Blut der Erschlagenen, das den wieder zum Leben erwachten Steingottheiten der grauen Vorzeit[1]) dargebracht wird, gemeint sein. Solche Schilderungen zeigen uns, was mit den „Spenden von Blut" gemeint ist 4b. Für unsern Dichter, der es mit Jahwe und seinen Frommen hält, versteht sich von selbst, daß er mit solchen Dingen und denen, die sie üben, nichts gemein hat. Nicht einmal ihre Namen will er über die Lippen bringen, so gründlich weiß er sich von ihnen geschieden 4c. Auch kann ihnen selbst ihr Tun nicht zum Guten ausschlagen 4a.

Weiß er sich so von jenen, die zum Abfall neigen, durch eine tiefe Kluft getrennt, so fühlt er sich doch in seiner Abgeschiedenheit nicht einsam. Jahwe ist sein Teil; damit ist ihm das glücklichste Los zugefallen. Den Gedanken, daß die Gnade und Gemeinschaft Gottes, die er geradezu als ein Besitzen seines Gottes faßt, ihm Ersatz für alles andere ist, kleidet der Dichter in die Bilder, die vom Austeilen des Landes (חֵלֶק) und vom Mahle hergenommen sind. Wie jeder Bürger seinen Anteil am Lande erhält, wie beim Gastmahl jedem Geladenen sein Becher und mit ihm sein Teil an Trank und Speise zugewiesen wird, so ist ihm Gott selbst für sein ganzes Leben als Teil und Eigentum zugewiesen 5a. Und dieses Erbe vergeht nicht. Kann irdisches Gut verschleudert oder mit Gewalt entrissen werden: dies Los — des Frommen Lebensschicksal und sich selbst, der ja חֵלֶק und darum auch גּוֹרָל seiner Getreuen heißen kann — hält Jahwe mit eigner Hand fest 5b.

Das Bild vom Lose, auf Gott angewandt, führt den Dichter, wie es scheint, durch Ideenverbindung auf sein äußeres Los 6. Auch hier kann er mit freudigem Stolze sich dessen rühmen, was ihm Jahwe beschieden hat. Daß ihm die Lose, eigentlich Meßschnüre חֲבָלִים, in lieblichem Land „gefallen" sind, darf wohl auf die auch in Israel wohlbezeugte[2]) und besonders für die Zeit der Neuansiedlung nach der Rückkehr aus Babel anzunehmende Sitte bezogen werden, nach welcher, wie ehedem unter Josua, so auch später noch den einzelnen Geschlechtern ihre Landanteile durchs Los zugewiesen wurden.

7—8 Der Weg, sich Gottes Güte zu erhalten. — Wie wenig der Dichter aber sein ihm zugefallenes „Los" aufs Äußere beschränkt wissen will, zeigt diese kurze Strofe und weiter der ganze Schluß des Psalms. Es liegt ihm alles daran, daß Gottes Gute, die er bisher erfahren hat und auf Grund deren er Gott sein eigen nennt, ihm erhalten bleibe. Hat Gott ihn bisher „beraten" (יעץ) , d. h. seinen Lebensweg geleitet und sein Los freundlich bestimmt, wozu Ps 73, 24 zu vergleichen ist: „du leitest mich nach deinem Rat", so ist das hohen Preises wert 7. Aber es verpflichtet auch zu Dank. Die Nieren

[1]) Vgl. meine Gesch. d. V. Israel I³, 219. 222. 234¹ (³238 f. 243. 253¹).

[2]) Siehe über sie Gesch. d. V. Isr. II², 385 (³425) Anm.

כְּלָיוֹת sind vielrach im AT neben dem Herzen als Sitz der sittlichen Erwägungen genannt und vertreten darum das, was wir „Gewissen“ nennen, vgl. z. B. 7, 10; 26, 2. Das Gewissen nun sagt ihm besonders des Nachts, wo die Seele stille wird und sich auf sich selbst besinnt (vgl. 4, 4; 42, 8 u. ö.), was er seinem Gotte schuldet 7b. Erkennt er das, so ist er auf dem Wege, sich allezeit Gott „gegenüber“ נֶגֶד zu wissen, d. h. dann wird er unverwandt sein geistiges Auge auf ihn richten, seiner Gegenwart sich bewußt sein 8a. Und mit dieser verpflichtenden, aber auch beglückenden Zuversicht verbindet sich von selbst die Gewißheit, daß Jahwe ihm zur Rechten מימיני steht als sein getreuer Mitkämpfer und Helfer; vgl. Ps 110, 5; 121, 5. Wem aber das zuteil wurde, der kann nicht zu Fall kommen; er steht in des Allmächtigen Schutz. Hier ist der Inhalt des vieldeutigen Begriffes מוט (wanken) augenscheinlich der, daß das glückliche Lebenslos, dessen höchste Blüte der Besitz Gottes und seiner Gnadengemeinschaft selbst ist, ihm genommen würde. Hält er ihn fest, so bleibt ihm dies Glück 8b.

9—11 Der jubelnde Ausblick. — Hier erreicht das Lied seinen Höhepunkt. Die beseligende Gewißheit, sein Glück behalten zu können, wenn nur er selbst an Gott festhält, schafft sich nun jubelnden, ja triumfierenden Ausdruck. Er gilt Herz und Gemüt — das der Hebräer als eine Majestät כבוד ansieht[1]) (vgl. zu 7, 6) —; er gilt aber auch dem äußeren Menschen. Nicht nur das innere Leben weiß er unter Gottes Schutze geborgen, auch das äußere; auch dieses wohnt ישכן, d. h. weilt, lebt in Sicherheit 9. So ist er dessen gewiß, daß ihn sein Gott, in dessen Gnade er steht, vor jähem, vorzeitigem Todeslos bewahren wird 10. Man hat das תעזב לשאל öfter mit „du lässest mich nicht in der Scheol“ übersetzt und demgemäß שחת von der Verwesung verstanden (s. u.), so daß an eine Bewahrung vor dem Verwesungslose des Gestorbenen und an eine Wiederkehr aus der Schoel nach dem Todo gedacht wäre. Schon der Dativ לשאל spricht entscheidend dagegen; man würde erwarten בשאל. Der Dichter denkt aber auch nicht an eine dauernde Bewahrung vor dem Tode; ihm genügt es, in Gottes Gnade so lange zu leben, als menschliches Lebenslos in der Regel währt.

Aber was er hier lebt, ist ihm mehr als gewöhnliches Leben. Ein Leben in Gott ist ihm mehr, als was die Menschen „Leben“ zu nennen pflegen. Gott, indem er ihn vor dem Tode bewahrt und ihn seine Gnade schmecken läßt, „tut ihm kund einen Weg zum Leben“. Das ist mehr als bloße Wiederholung des schon Gesagten, sondern fügt Neues hinzu 11. Der Ausdruck Weg oder Pfad אֹרַח zum Leben ist dem AT auch sonst nicht fremd. Die Weisheitslehrer Israels sprechen davon, daß die Weisheit ein „Lebensbaum“ sei, „in deren Rechten langes Leben ist“ (Prv 3, 18. 16), daß vom gottlosen, ehebrecherischen Weibe gelte (Prv 2, 18f.):

[1]) Doch wäre hier nicht ausgeschlossen, daß ehedem an כָּבֵד die Leber im Sinne des assyr. *kabittu* „Gemüt“ gedacht war. Nur wird man nicht so ändern dürfen, da der Wechsel sich wohl schon früher vollzogen hatte.

Zum Tod hinab sinkt ihr Lebenspfad[1]),
und hin zu den Schatten ihre Bahnen:
zu ihr Eingehende kehren nicht wieder,
sollen nicht erreichen des Lebens Pfade.

Weiter heißt es von ihr (5, 5 f.):

Ihr Fuß geht hinab zum Tod, dem Hades streben zu ihre Schritte:
den Pfad des Lebens bahnt sie nicht, unstät sind ihre Bahnen, sie merkts nicht.

Hier und in anderen verwandten Stellen (vgl. Prv 15, 24; 12, 28) ist „Leben" freilich zunächst soviel als langes Leben und „Tod" soviel als vorzeitiges Hinsterben und Verderben. Aber indem das Leben zugleich mit Weisheit oder Zucht, d. h. mit moralischer Lebensführung und Gerechtigkeit gleichgesetzt wird (vgl. Prv 4, 13; 8, 35; 10, 11; 13, 12), ist schon der Übergang zu einer höheren Auffassung vom Leben gewonnen: es ist nicht mehr nur das Dasein an sich, sondern das Dasein mit höherem, geistigem und sittlichem Inhalt. Noch mehr ist dies in unserem Psalm der Fall. Was das Leben, von dem er redet, so begehrenswert macht, ist die Nähe Gottes, das Weilen vor seinem Antlitz פנים d. h. in seiner Gemeinschaft. Hier findet er „Freuden" und „Wonnen", also die Seligkeit, die Gott gewissermaßen in seiner Rechten hält und die er denen austeilt, die seine Gemeinschaft genießen. Auch das Schauen des Antlitzes Gottes פנים ist hier nach dem zu v. 10 Bemerkten nicht von einem jenseitigen, nach dem Tode erwarteten Schauen Gottes zu verstehen, sondern ist Bild für die Nähe und Gemeinschaft Gottes in geistigem Verkehr. Aber das Große ist, daß über ihr dem Dichter eigentlich die Frage nach leiblichem Tod oder Leben entschwindet und etwas weit Höheres an ihre Stelle tritt. Sie erst, die Gnade Gottes, macht ihm das Leben lebenswert (vgl. unten bei Ps 17, S. 58/59); das Leben, zu dem ihm der Pfad gewiesen ist, ist ein Leben der Wonne, ein seliges Leben — nicht etwa weil es dauert, sondern weil der Besitz Gottes im Herzen es von selbst verklärt und ihm seinen reichsten Inhalt gibt.

Auch wenn dies Leben nicht allezeit oder „ewig" נצח im absoluten Sinne währt, sondern sein Ende findet an der Grenze menschlichen Daseins, so ist damit der Begriff des Lebens in einer Hoheit und Größe gefaßt, der etwas von dem ewigen Leben ahnen ließ. War das Leben so ideal angesehen, daß nur Gott und sein Besitz ihm Inhalt und Wert verlieh, so war das Nachdenken mit Notwendigkeit zu weiteren Fragen geführt, Jahwe, der Überzeitliche und Himmlische, füllt das Leben des Menschen aus und gibt ihm sich selbst zu eigen: kann ein solches Zusammensein zweier Genossen sein Ende finden? Muß es nicht, je inniger und je inhaltsreicher es ist, desto mehr den Menschen zu Gott hinan- und in Gott hineinziehen und die Frage wachrufen, ob es denn dem ewigen Genossen des Bundes nicht möglich sei, ja notwendig, die Schranke zu brechen und den irdischen Teil zu seiner Ewigkeit zu führen. Die Schranke ist hier geblieben; aber die Prämissen, sie zu durchbrechen, sind gegeben.

[1]) Lies יתדבחד (Steuernagel).

Der Schleier über der Lebensgrenze des Menschen ist unserem Dichter noch nicht gelüftet; aber es bedurfte nur des Anstoßes, sozusagen nur eines Fingers, ihn zu lüften, worüber bei Ps 17 zu reden ist. Der Psalm vertritt damit eine ähnliche Stufe der Erkenntnis wie Ps 73.

Als Zeit unseres Liedes mag nach dem oben Dargelegten am ehesten die erste nachexilische Periode in Betracht kommen.

Schon im Neuen Testament wird unser Psalm messianisch gefaßt und direkt auf Jesus und seine Auferstehung gedeutet. So Act 2, 25 ff. durch Petrus *οὐ δώσεις τὸν ὅσιόν σου ἰδεῖν διαφθοράν*, wozu Paulus in 13, 34 ff. zu vergleichen ist. Davon kann schon nach v. 1 ff. und 4 nicht die Rede sein. Vor allem aber ist die aus 𝔊 stammende Übersetzung „Verwesung" für שַׁחַת mindestens sehr fragwürdig, da das Nomen eher von שׁוּח als von שׁחת verderben abzuleiten ist. Mit jener Umdeutung in 𝔊 mag dann auch die Übersetzung des Schlusses von v. 9 „auf Hoffnung" und die Beziehung von 10[a] auf die Errettung aus der Scheol zusammenhängen. Als messianisch im weiteren Sinne mag das Lied insofern gelten, als es, wenn auch keineswegs eine Vorausverkündigung der Auferstehung Jesu, so doch eine Auffassung vom Leben vertritt, die in ihrer idealen Höhe grundsätzlich den Tod überwinden lehrte und darin ihre volle Verwirklichung in Christus und seiner Auferstehung gefunden hat. Weit wichtiger aber als diese immerhin nur lose Beziehung zu Christus als dem Erfüller der messianischen Erwartung ist die zu Anfang hervorgehobene Tatsache selbst, daß der Dichter in Gott ein Gut gefunden hat, das ihn über Tod und Grab hinüberhebt.

17 Der Gottlosen Anschläge und das Schauen Gottes.

1 Ein Gebet; von David.
O höre, Jahwe, 'mein' Heil[a], merk auf mein lautes Flehn,
und vernimm doch mein Gebet auf gar truglosen Lippen[b]! [*Augen!* 4 + 4
2 *Von deinem Antlitz soll mein Recht ausgehn, das Richtige sehn ja deine* 3 + 3

3 *Wenn du mein Herz prüfst, nachsichst in der Nacht,*
wenn du mich durchsuchst — du findest[c] nichts 'Arges'. 4 + 4
Mein Mund lief nicht über 4 *bei dem Getu der Menschen,*
auf das Wort deiner Lippen hab ich wohl geachtet; 4 + 4
den[d] Weg des Gebots' 5 *hielten ein meine Schritte,*
in deinen Geleisen nicht zum Wanken kam mein Tritt. 4 + 4

6 *So ruf ich denn zu dir, weil du mich hörest, Gott,*
neig mir zu dein Ohr hör an meine Rede! 4 + 4
7 *Mach groß deine Gnaden, du Heiland der Gläubigen,*
deren Schutz deine Hand vor Empörern! [*Flügel* 4 + 3
8 *Hüte mich wie den Apfel im Aug und birg mich im Schatten deiner* 3 + 3
9 *vor den Gottlosen, die mir Gewalt tun,*
meinen Feinden, die gierig sich scharen um mich. 3 + 4

10 *Ihr 'Herz' haben roh* [dd] *sie verschlossen, Hochmut reden sie mit dem Mund.* 3 + 3
11 . . . .[e] *jetzt umringen sie uns,*
ihre Blicke drauf richtend, zu Boden zu 'stoßen'[f]. [*lagert im Versteck.* 3 + 4
12 *Ja sie gleichen*[g] *dem Löwen, der Raub begehrt, dem jungen Leun. der* 4 + 3

13 *Steh auf Jahwe, ihnen tritt entgegen,*
wirf sie nieder, errette mich selbst von den Bösen [mit deinem Schwert[h]], 4 + 4
14 *mit der Hand, Jahwe, von den Menschen,*
von den sterblichen Menschen, — käm' ihr Teil noch im Leben! —: 3 + 4
dein Gespartes fülle an ihren Bauch,
daß sie [ihre Söhne] *satt sind, vererben den Rest an ihre Kindlein!* 3 + 4
15 *Doch ich, ein Gerechter*[i], *darf schaun dein Antlitz,*
beim Erwachen mich sattsehn[k] *deines Anblicks.* 4 + 3

a) L. nach 𝔊 צִדְקֶךָ, aber schwerlich im Sinn von Gerechtigkeit, sondern (wie oft) = Heil. b) *siftē mirma* Truglippen gilt als ein Begriff, daher לֹא vorantritt. c) 𝔐 = mein Sinnen ging nicht über meinen Mund. Aber l. nach BH unter Versetzung des Atnach (oder Versschlusses) zu זְמָתִי. Dies Wort bedeutet (böse) Anschläge, hier wohl überhaupt Böses. Im folgenden ist jedenfalls der Versschluß hinter פִּי zu tilgen und wohl zu שִׁבְרֵתִי zu setzen, das nach 2 Sam 18, 12 zu verstehen ist. d) Auch hier ist der Versschluß hinter פְּרִיץ zu tilgen. Will man dies Wort halten, so wäre בְּאֹרְחוֹת zu lesen: gegenüber den Wegen der Gewalttätigen. Aber besser nach BH (eigtl. deiner Gebote). dd) חֵלֶב לִבָּמוֹ, s. d. Erkl. e) 𝔐 (auf) unser(em) Schritt; = auf Schritt und Tritt? Doch ganz unsicher. f) 𝔐 ins Land einzubiegen (einzubrechen?), was in den Zusammenhang kaum paßt. Lies das Hif. לְהַטּוֹת. g) הִכִּינוּ ist zwar eine richtige Bildung von רכה = Vergleichung, Bild, kommt aber sonst nicht vor, auch stört der Übergang zum Singular im Suffix. Daher ist vielleicht nach 𝔊 *ἐπέλαβόν με* an ein Verb zu denken: הִכָּנִי sie halten mich für einen. Doch sind die Bedenken nicht entscheidend. h) Zu v. 13f. vgl. die Erklärung. i) eigtl. durch, infolge von Gerechtigkeit, also = weil ich (nach v. 1ff.) ein Gerechter, Unschuldiger bin. k) Über die Beziehung von תמ׳ als Objekt zu אשבעה vgl. schon *AΣ*, Hier 𝔗; weiter Bae.

Wie in Ps 16 flüchtet sich der Sänger aus den Kämpfen und Anfechtungen dieses Erdenlebens zu Gott, in dessen Gemeinschaft auch er sein höchstes Gut und den sichersten Trost erkennt. So hat der Psalm manche Ähnlichkeit mit Ps 16, nur daß der Gegensatz zu ungerechten und ruchlosen Feinden und die Anfechtung durch sie weit stärker heraustritt. Entsprechend der größeren Schroffheit des Gegensatzes erhebt er sich auch am Schlusse zu noch stärkerem Ausdruck der Hoffnung.

1—5 Aufgesang und Versicherung der Unschuld. — Worin die Beschuldigung besteht, ist nicht gesagt — der beste Beweis, daß solche Lieder nicht für die Gemeinde, sondern für den Beter selbst und sein Verhältnis zu seinem Gott gedacht sind. Aber er weiß sich unschuldig und erwartet deshalb in Ruhe sein Recht *mišpāṭ* oder auch sein Gericht von Gott **2.** — **v. 3** beginnt mit einem verkürzten Bedingungssatz: Gott mag ihn prüfen und selbst des Nachts, etwa ihn aus dem Schlafe aufrufend, strengste Untersuchung halten; er wird nichts finden, dessen man ihn beschuldigt. Insbesondere

hat er sich nicht durch das Beispiel der ihn umgebenden Gottlosen und Weltmenschen zu gottvergessenen Reden oder Taten verleiten lassen, er hat treulich aufs „Wort der Lippen", d. h. die Gebote Gottes, geachtet 3—5. Ist der Text richtig hergestellt, worüber oben gehandelt ist, so würden hier andere Anfechtungen und zugleich andere Gegner vorausgesetzt sein als in v. 9 ff. Dort sind es augenscheinlich die Gottlosen, die, wie so oft im Psalter, den Frommen zu Falle bringen wollen. Hier aber scheinen Verleumder oder Verdächtiger im eigenen Lager gemeint zu sein, die ihm etwa Abfall, ganzen oder halben, und Liebäugeln mit den Gegnern vorwarfen. So gewinnt auch die Versicherung der Unschuld, die für unser Empfinden immer etwas Störendes hat, ein anderes Gesicht. Handelt es sich um bestimmte Vorwürfe oder Verdächtigungen, so wird die Betonung der Unschuld 3 ff. auch für uns erträglich und der Dichter tritt uns wenigstens nach dieser Seite menschlich näher. Nach einer andern bleibt er immer noch in einer gewissen Entfernung von uns, vgl. v. 13 f.

6—12 Die Bitte um Hilfe — Mit dieser Versicherung der Unschuld hat nun die Bitte um Hilfe ihre Grundlage gewonnen. In schönen und ergreifenden Gebetsrufen sich ergehend fleht sie Jahwe als den Heiland derer an, die sich glaubensvoll flüchten חוסים zu oder bergen im Schutze der Rechten Gottes gegenüber den Angriffen der sich Auflehnenden. Mit den letzteren, den מתקוממים, können nur Widersacher Jahwes und seiner Sache, also wohl gottlose Elemente im Volke gemeint sein (vgl. v. 9), die den Frommen Gewalt oder Unrecht antun. Ihnen gegenüber soll Jahwe seine Gnade wunderbar erweisen (פלא im Hif) 7. Von der flehentlichen Bitte mit ihrer schönen und zärtlichen Bildersprache in 8 sticht nun in 9 ff. in kräftiger Kontrastwirkung die Schilderung der gottlosen Widersacher ab, die als eine wütende Rotte gierigen Raubtieren gleich ihr Opfer schon umringt haben, des Augenblicks harrend, da sie es zu Boden stoßen können 9. 11. 12. Doch handelt es sich augenscheinlich nicht um wirkliche, körperliche Gewalt, sondern wie schon die Versicherung der Unschuld zu Anfang des Psalms erwarten läßt, um Angriffe mit dem Wort, übermütige Beschimpfung und Verleumdung 10^b. Aber in ihr scheinen sie um so mehr Meister zu sein: skrupellos und ohne Erbarmen mit den schwer heimgesuchten Opfern ihrer Bosheit üben sie ihr Tun: ihr „Fett" חלבמו d. h. ihre Fettmasse, ihr durch Wohlleben und Wohlbeleibtheit von Fett umgebenes und darum unempfindlich gewordenes Herz, haben sie — gegen jede Regung des Mitleids — abgeschlossen. חֵלֶב ist eigentlich das fettreiche Netz über den Eingeweiden, das nach der Anschauung der Araber und Syrer Sitz der Gefühle ist: sie ziehen es gleichsam zu, um die Gefühle abzuhalten, vgl. Rob. Smith, Relig. d. Sem. 293. חלב allein ist damit schon gleichbedeutend mit unserem „Herz" (so daß es an sich keiner Textänderung bedarf). Selbst wenn der Dichter nicht לֵב sagt, so wird er doch wohl noch den Nebengedanken an das durch Wohlleben unempfindlich gewordene Herz ausdrücken wollen 10^b. Man liest daher doch wohl am besten so, wie oben.

13—15 Bitte um Rache und selige Hoffnung. — Die Bitte

setzt zunächst noch einmal neu ein. Aus dem kläglichen Flehen wird eine stürmische Aufforderung, fast Forderung: der scheinbar schlafende Gott soll endlich einmal aufstehen und sich den Ruchlosen entgegenwerfen. Mit mächtig erhobener, gewaffneter (doch ist חרבך neben ידך — beides Akkusative — wohl Glosse) Hand soll er sie niederschlagen, des Frommen Seele oder Leben zu retten. Handelt es sich auch nicht (s. oben) um eigentliche Lebensgefahr, so sind doch durch ihre Angriffe Seele und Leib schwer angefochten 13. Und nun werden die Gegner in leidenschaftlichen, von Zorn und unsäglicher Geringschätzung durchzuckten Worten 14a zunächst noch einmal ihrem wahren Wesen nach beschrieben. Es sind „Leute von der Welt", von der Erde — hinfällige Erdenkinder: wie wollen sie wagen, dem Ewigen standzuhalten? Man verbaut sich das Verständnis unserer Verse, indem man מְתִים מֵהֶלֶד als Weltleute faßt im Sinne unserer religiösen Sprache, die von „Weltmenschen" redet. In diesem spezifischen Sinne heißt חלד nicht Welt oder Erdenwelt im Gegensatz zur Gotteswelt. Das Wort bedeutet vielmehr die Lebensdauer Ps 39, 6, und zwar mit Betonung ihrer Kürze (ob mit חדל vergehen zusammenhängend?), sodann die Welt überhaupt 49, 2, wo Weltbewohner und Menschenkinder dasselbe sind. Auch hier hat es diesen Sinn und erklärt sich aus 10, 18 אֱנוֹשׁ מִן־הָאָרֶץ = irdische Menschen gegenüber Gott dem Ewigen. Die folgenden Worte חֶלְקָם בַּחַיִּים [1]) können nun aber auch nicht als Fortsetzung der Schilderung der „Weltmenschen" verstanden und demnach gedeutet werden: „deren Teil in diesem Leben ist", im Gegensatz zu solchen, die ihr Teil und ihr Glück bei Gott in der jenseitigen Welt suchen (Del. u. a.). Ein solcher Gegensatz, an sich zweifelhaft, müßte mindestens ausgesprochen sein. חיים für sich kann unmöglich kurzweg „dieses" Leben bedeuten. Trotzdem ist es nicht nötig, den Text preiszugeben oder zu ändern. Man fasse בחיים = noch im Leben. Dann setzt mit חלקם בח׳ bereits die Schilderung des Schicksals der Frevler ein. Es ist des Frommen feste Zuversicht, daß von der Erde stammenden Menschenkindern, wenn sie gegen den Ewigen sich erheben, nicht erst durch ihren Tod, sondern noch im Leben selbst ihr Lohn zuteil wird. Nur so kann er sich Gottes Gerechtigkeit denken: sie müssen seinen Zorn noch voll und gründlich — durch Armut, Siechtum, ehrloses Dasein — auskosten.

Daran schließt sich dann durchaus sachgemäß der Rest von 14 an. Er enthält nur die, freilich von wilder Rachlust eingegebene, Ausmalung dessen, was der Dichter zuversichtlich erwartet. Er schwelgt förmlich in dem Gedanken an Jahwes Rache über die Feinde. Jahwes Aufgespartes, צפון ist sein lange aufgesammelter Zorn, der nun endlich in gewaltiger Entladung losbricht. Voll hämischer Verachtung redet das Gedicht vom „Bauch" der Feinde und mit unverhohlener Ironie wünscht es, daß ihrem Leibe das ihm zugedachte Gericht wohl bekomme und zur Sättigung diene. (בָּנִים, das hier ohne Suffix ganz beziehungslos dasteht, ist erläuternde Glosse zu לְעוֹלְלֵיהֶם.) Was sie davon nicht fertig bringen,

[1]) In Qoh 9, 9 bedeuten dieselben Worte: Anteil am Leben. Aber nichts fordert, daß sie deshalb hier genau dasselbe heißen müßten.

heißt er sie in grimmem Hohn ihren Säuglingen hinterlassen. Es ist begreiflich, daß man diese für unser Ohr so wenig fromm klingenden Wünsche gerade in unserem Psalm befremdlich fand und deshalb eine andere Deutung vorzog. Man erklärt צָפוּן als Vorrat, Vermögen und bezieht die Worte auf das zeitliche Wohlergehen der Gottlosen: Jahwe füllt ihren Leib mit seinem Gut, so daß sie sich sättigen (oder: Kinder in Menge haben) und selbst ihren Knäblein noch das Erübrigte hinterlassen können. So Del. u. a. Allein der Zusammenhang läßt diesen Gedanken vom Wohlstand der Gottlosen nicht erwarten, wohl aber den Gedanken an ihre Bestrafung. Sodann aber bedenke man, einmal daß schon v. 13 und 14ª den Gedanken der Rache mit unserem Psalm doch unzweifelhaft verknüpfen, sodann aber daß ähnliche Wünsche tatsächlich im AT, so unerfreulich sie uns anmuten mögen, nichts Unerhörtes an sich haben. Man vergleiche 137, 9 und Ex 20, 5. In der Tat ist unser Psalmwort nur die poetische und zugleich leidenschaftliche Anwendung des Grundsatzes von Ex 20, 5. Wir werden also bei der obigen Deutung bleiben und uns bewußt sein müssen, daß auch dieser Fromme nur teilweise über die Schranke der Erkenntnis, die viele in seinem Volke umfing, sich zu erheben vermochte. Daß er dies in einem besonders wichtigen Punkte trotzdem vermag, zeigt der Schlußvers.

v. 15. Hier kehrt der Redende wieder ganz zu sich selbst und seinem Gott zurück. Fast als fühlte er, daß er, zum Schaden seines Liedes, in Gefahr war, sich in dem Gedanken an das Ergehen seiner Widersacher zu verlieren und damit sein besseres Selbst seinen niedrigen Instinkten zu opfern. Wie mit einem gewaltsamen Ruck wendet er sich durch emphatisch vorangestelltes אֲנִי plötzlich von allen jenen unschönen Bildern, die ihn umschwebten, ab und auf sich selbst und seinen Gott. Und was er hier innewird, wird ihm zum gewaltigen Erlebnis, zu einer mächtigen Offenbarung. Es zeigt uns, daß in diesem leidenschaftlichen Geist ein Feuer brennt, das nicht nur heiß zu hassen, sondern noch heißer zu lieben und zu hoffen vermag.

„Ich", hebt er an, — mag es mit jenen Gottlosen sein wie es ist — „ich an meinem Teil darf schauen dein Antlitz." Diese Redensart ist uns aus anderen Psalmen (vgl. 11, 7; 27, 4) ausreichend bekannt, um uns das Urteil zu erlauben, daß sie sehr wohl im übertragenen bildlichen Sinne gebraucht werden und danach einfach den Besitz der Gemeinschaft Gottes, das Haben Gottes im Herzen und also das geistige Schauen Gottes und seines Gnadenantlitzes bedeuten kann. Hätten wir nur dieses Wort als triumfierenden Abschluß des Psalms, oder etwa noch ein einfaches Synonymon von ihm dazu, so wäre kein Anlaß, die Worte anders zu deuten als die Schlußworte von Ps 16. Auch dann läge ein hohes und ergreifendes Bekenntnis in ihnen, das uns einen Mann zeigte, der wie der Sänger von Ps 16 über Feindesnot und Anfechtung, ja hier noch dazu über fleischliche Leidenschaft und Rachlust sich hinüberzuschwingen vermochte in die reinen und beseligenden Ätherhöhen der Gemeinschaft und Gnade eines großen himmlischen Herrn, den zum Freunde zu haben für alle Unbill und Entsagung des Erdenlebens reichen Ersatz bieten konnte.

In der Tat liegen die Dinge anders. Es folgen als zweites Glied die Worte: „ich darf mich sättigen beim Erwachen an deiner תְּמוּנָה“. Das Sättigen kann nach 15ª nur einem Sattsehen gleichkommen. תמונה ist die Gestalt, zunächst wie פָּנִים leiblich oder wenigstens sichtbar. So schaut sie in Num 12, 8 Mose. Dann kann aber bei der nahen Verwandtschaft der beiden Begriffe, deren Unterschied nur darin besteht, daß das Antlitz nur einen Teil der Gestalt darstellt, natürlich auch die Gestalt so gut wie das Antlitz geistig geschaut werden. Es läge daher auch hier vorerst noch kein Anlaß vor, den Dichter über Ps 16 hinausgehen zu lassen. Nun soll aber das Sehen der Gestalt, also des Anblicks Jahwes eintreten בְּהָקִיץ. Das Wort kann nur heißen „beim Erwachen“. Aber was für ein Erwachen ist gemeint? und aus welchem Schlafe? Die Schwierigkeit der Antwort auf diese Frage macht die Stelle zur wahren *crux interpretum*. Einige denken 1) an das Erwachen aus dem nächtlichen Schlafe, so daß בהקיץ soviel wäre als „jeden Morgen neu“. So Ew. Hupf. Du. Allein dafür ist בהקיץ viel zu unbestimmt. Warum sagt der Dichter nicht בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר? Andere wollen deshalb 2), wenn auch ebenfalls an den leiblichen Schlaf, so doch nur an den der bevorstehenden Nacht denken. Allein nichts läßt sonst ahnen, daß das Lied ein Abend- oder Nachtgedicht sei. Auch ist in beiden Fällen ganz unklar, weshalb gerade nur am Morgen und nicht den ganzen Tag die Nähe Gottes als Bedürfnis und Segen empfunden werden sollte. Daher wird 3) an die Nacht des Unglücks überhaupt (Now.) oder — bei der immer noch beliebten (vgl. Bae. u. a.) Deutung des Liedes auf die Gemeinde — an die Nacht des Exils gedacht. Das Erwachen soll die Erlösung aus Drangsal oder aus dem Exil (vgl. Ez 37) sein. Aber auch hier muß man fragen, wie der Dichter einen so sonderbaren Ausdruck ohne jede nähere Erklärung verwenden konnte. Keine dieser Deutungen will mir das Erwachen befriedigend zu erklären scheinen.

Man wird unter diesen Umständen doch zu einer anderen Deutung greifen müssen. Der Schlaf kann im Grunde doch nur entweder der wirkliche oder der Tod sein. Nun hat uns Ps 16 gelehrt, daß schon dort ein Begriff des Lebens zutage trat, der, wenn er auch in der Grenze des zeitlichen Daseins blieb, doch das wahre Leben, das Leben in der Gemeinschaft und im Anschauen Gottes, weit über das hinaushob, was gemeinhin sonst Leben hieß. So waren dort schon alle Voraussetzungen dafür gegeben, daß man aus dieser Vorstellung von einem idealen Leben, die unausgesprochen schon etwas wie ewiges Leben ahnen ließ, die Folgerung zog. Der Glaube des Sängers von Ps 16 und seine gottinnige Zuversicht auf die dauernde Gottesnähe forderte fast mit Notwendigkeit Weiteres heraus. Waren solche Gedanken einmal ausgesprochen, so konnte es nicht ausbleiben, daß ein Geist, der mit der Gottinnigkeit jenes Mannes die Glut der Empfindung und die vordringende, stürmische Leidenschaft unseres Dichters verband, den Schleier, den jener behutsam noch unberührt gelassen hatte, mit kühnem Glaubensgriff vollends zerteilte. Gehört Gott wirklich mir, so kann es für den Glauben keine Trennung, keinen Tod geben, der ihm den

Besitz und Genuß des einmal Gehabten, den Anblick des einmal Geschauten wieder rauben könnnte. Das ist sein kühner Glaube. Und dieser Glaube wird ihm und andern zum Erlebnis, zur Offenbarung. So wird ihm die Gewißheit, daß nichts uns scheiden kann von der Gemeinschaft Gottes, „weder Tod noch Leben noch irgendeine Kreatur" Rm 8, 39. Gibt es nun aber doch einmal einen Tod — so fährt er fort —, dann kann er nur ein Schlaf sein, aus dem es ein Erwachen zum letzten und großen Schauen Gottes gibt. Das Erwachen ist das aus dem Tode[1]).

Solche Gedanken sind nicht nur durch Ps 16 nahegelegt, sie sind, wenn auch selten, so doch nicht unerhört im AT. Nur darf man nicht meinen, es handle sich um ein Dogma, um eine feststehende Lehre oder auch nur um eine klare, scharfumrissene Erkenntnis. Nichts hiervon. Es handelt sich um ein vereinzeltes Ahnen, um einen ahnungsvollen Durchblick in ein sonst in Dunkel gehülltes Land. Ein kühner, vordringender Glaube hat es in einer großen Stunde heiliger Erhebung gewagt, die Schranke, die Israels Erkenntnis gesteckt war, zu überspringen. Nicht die Masse, auch nicht die gläubige Gemeinde, aber ein Einzelner tut in vereinzeltem Aufschwung einen großen hohen Flug. Bis solche Gedanken allgemein wurden und es zum Gemeinglauben und vollends zur „Lehre" kam, mochten Jahrhunderte vergehen. Unserem Feuergeist genügt, daß er selbst sagen kann, und stünde er auch allein: „Ich aber . . ."

Immerhin steht er nicht ganz allein. Zu anderen Zeiten und unter anderen Verhältnissen scheinen da und dort andere Ähnliches gewagt zu haben. Ich vermag weder Ps 73, 24. 26 noch Hiob 19, 26 anders zu deuten. Deutlich aber finde ich den Glauben in Ps 49, 16 ausgesprochen; von anderen Äußerungen des AT, die von Abschaffung des Todes (Jes 25, 8; vgl. 26, 19) oder Auferstehung der Frommen reden, hier zu schweigen.

Die Zeit des Liedes mag derjenigen des vorigen etwas nachstehen. Der Gegensatz von Frommen und Gottlosen scheint stärker entwickelt.

Man mag sich wundern, daß ein so hochfliegender Glaube sich mit so abstoßenden Rachegelüsten in derselben Seele zusammenfinden konnte. Ist die geistige Eigenart unseres Dichters oben richtig gezeichnet, so liegt kein Grund zur Verwunderung vor — am wenigsten, wenn wir nicht vergessen, daß wir uns auf dem Boden des alten Orients befinden, nicht auf dem des abendländischen Christentums. Wer sich des wahrhaft Großen in unserem Gedichte freut, wird auch das andere zu verstehen und geschichtlich zu würdigen wissen.

18 Dankpsalm eines Königs.

[1] Dem Musikmeister; vom Knecht Jahwes, von David, der redete dem Jahwe die Worte dieses Liedes zu der Zeit, als[a] Jahwe ihn errettet hatte aus der Hand aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls. [2] Er sprach:

[1]) Es verdient dabei volle Beachtung, daß auch in Ägypten das Fortleben im Jenseits als ein „Schauen der Götter" erscheint, vgl. Meyer, Gesch. d. Alt. I² 172; Ranke in TuB I 186 (Totenbuch). Doch s. auch Baudissin, ARW 18 (1915) 218.

Ich liebe dich[b], *Jahwe, meine Stärke!* 3

3 *Jahwe, mein Fels ist er, meine Burg* [und mein Erretter],
mein Hort ist Gott, da ich mich berge, 3+3
auch mein Schild und Horn meines Heils,
'meine Zuflucht, die vor Gewalttat mich errettet'[c]. 3+3

4 *Den Preiswerten ruf ich, Jahwe, so werd ich vor Feinden errettet.* 3+3

5 *Mich umfingen des Todes 'Wogen'*[d],
tückische Bäche mich gar plötzlich überfielen; 3+3

6 *des Hades Bande mich hielten, über mich kamen des Todes Schlingen.* 3+3

7 *Da mir angst ward, rief ich Ihn, und zu meinem Gott schrie ich laut:* 3+3
Er hörte meine Stimm im Tempel,
und mein Geschrei [vor ihm[e]] *drang in seine Ohren.* 3+3

8 *Und es wankte und schwankte die Erde, und es erbebten der Berge Grundfesten,* 3+3
wurden schwankend, weil er ergrimmt war. 3

9 *Aufstieg Rauch aus seiner Nase und Feuer fraß aus seinem Mund,* 3+3
brennend ging Kohlenglut von ihm aus. 3

10 *Den Himmel er neigte, fuhr herab, da ward es dunkel ihm zu Füßen.* 3+3

11 *Und er fuhr auf dem Kerub und flog, er schwebte auf Windesflügeln;* 3+3

12 *macht'*[ee] *für sich Nacht zur Hülle, rings um sich seine Behausung:* 3+3
Wasserdunkel, dichtes Gewölk[f]. 3

13 *Vom Glanze vor ihm schmolzen sie* [die Wolken][ff]
mit Hagel und feurigen Kohlen; 3+3

14 *es ließ donnern vom Himmel Jahwe, seinen Ruf der Höchste tönen* 3+3
[mit Hagel und feurigen Kohlen].

15 *Seine Pfeile er schoß, zerstreute sie, 'blitzte Blitze'*[g], *rieb sie ganz auf.* 3+3

16 *Da ward enthüllt des 'Meeres'*[h] *Bette, wurden entblößt des Erdkreises Gründe* 3+3
vor deinem Gedräu, Jahwe, deines Odems zornigen Schnauben! 3+3

17 *Da griff er herab, er faßte mich, zog mich aus den großen Wassern.* 3+3

18 *Er entriß mich dem Feinde, der stark,*
und meinen Hassern, die zu mächtig geworden. 3+3

19 *Man überfiel mich am Tag des Leids, doch es ward Jahwe meine Stütze*[hh]; 3+3

20 *Führte aus in das Weite mich, riß mich heraus, weil er gut zu mir.* 3+3

21 *Es vergilt mir Jahwe mein Rechttun, tut mir nach meiner Unschuld.* 3+3

22 *Ich hielt inne den Weg Jahwes, und nicht frevelt' ich an meinem Gott;* 3+3

23 *im Aug hatt' ich all sein Gebot, und seine Satzung warf ich nicht weg.* 3+3

24 *Ohne Fehl war ich vor ihm und hütete mich vor Verschuldung:* 3+3

25 *und Jahwe vergalt mir mein Rechttun, nach der Reinheit meiner Hand vor ihm.* 3+3

26 *Bist bei Frommen selbst fromm, bei den Redlichen* [Leuten] *redlich,* 4

27 *bist bei Lautern lauter, gegen Verkehrte verdreht.* 4

28 *Denn gedrücktem Volk schaffst du Hilfe, aber niedrigst hoffärtges Aug;* 3+3

29 *lässest scheinen meine Leuchte*[l], *und mein Gott erhellt mein Dunkel.* 3+3
30 *Denn durch dich 'zerbrech ich Mauern'*[k], *mit meinem Gott spring ich auf Wälle.* 3+3
31 *Ja Gott — recht ist sein Weg; das Wort Jahwes ist durchläutert:* 3+3
ein Schild ist er allen, die baun auf ihn. 4 (?)

32 *Wer ist Gott außer allein Jahwe? wer ein Hort außer unserem Gott?* 3+3
33 *dem Gott, der mit der Kraft mich gürtet, meinen Weg ohne Anstoß machte;* 3+3
34 *meine Füße machte wie der Hinden und der auf 'Höhen'*[l] *mich gestellt;* 3+3
35 *der da lehrte streiten meine Hände,*
daß meine Arme spanneten den [ehernen[m]] *Bogen.* 3+3

36 *Ja du gabst mir den Schild deines Heils,* [und deine Rechte stützte mich,]
deine Huld[n] *machte groß mich 'für immer'*[o]. 3+3
37 *Du gabst meinem Schritte Raum, daß nicht meine Knöchel ausglitten.* 3+3
38 *Ich folgt' meinen Feinden, fing sie ein, nicht kehrt ich um, bis sie vernichtet;* 3+3
39 *zerschlug sie, daß sie nimmer aufstanden, unter meine Füße sanken.* 3+3

40 *Hast gegürtet mit Kraft mich für den Streit, gebeugt unter mich die Gegner.* 3+3
41 *Gabst meine Feinde vor mir in die Flucht, meine Hasser — ich tilgte sie aus:* 3+3
42 *Sie schrieen auf — da war kein Helfer, zu Jahwe — er hörte nicht.* 3+3
43 *Und ich zerstieß sie wie Staub am 'Markte'*[p], *räumt' sie wie Gassenkot weg*[q]. 3+3

44 *Hast mich errettet aus Völkerfehden, eingesetzt mich zum Haupt der Heiden:* 3+3
Volk, das ich nicht kannte, diente mir. 3
45 *Aufs Hörensagen gehorchen sie mir, Söhne der Fremde schmeicheln mir nun;* 3+3
46 *hinschmachten Söhne der Fremde, zittern hervor aus ihren Festungen.* 3+3

47 *Jahwe lebt, gelobt sei mein Hort, hoch erhoben der Gott meines Heils;* 3+3
48 *der Gott, der da Rache mir verlieh, unter mich selbst Völker zwang;* 3+3
49 *mir aushalf vor 'grimmigen'*[r] *Feinden, über Feinde erhöhest du mich,* 3+3
entreißt dem Mann der Gewalt mich. 3

50 *Drum will ich dich preisen, Jahwe, 'bei den Heiden'*[s] *deinem Namen lobsingen,* 3+3
51 *der groß seines Königs Heil macht und Gnade erweist seinem Gesalbten,* 3+3
David selbst und seinem Samen auf ewig! 3

a) Ergänze אֲשֶׁר GK 130[d]. b) Die Bedeutung von רחם kann nach den Dialekten nicht bezweifelt werden. Die Vermutung Hitzigs אֲרוֹמִמְךָ will dich erheben, hat trotzdem manches für sich, da sie ein richtiges Hymnenmotiv ausspricht. Aber 116, 1 empfiehlt doch, bei 𝔐 zu bleiben. c) Hier wie am Ende von 3[a] liegt eine starke Häufung vor, hingegen ist wohl nach 2 Sam dafür das Glied 3[d] einzusetzen. d) 𝔐 Bande; l. nach 2 Sam. e) nach 2 Sam Glosse. ee) l. רִי s. BH. f) עָב ist Dichtigkeit Dickicht; l. also wohl עֲבִי (als st const sing = עָב) „Dickicht der Wolken". ff) nicht übel vermutet N. Schlögl: מִנֶּגֶד עֲבָרָיו עָבְרוּ vor ihm her seine Diener hinschritten: Hagel usw. Aber die Vorstellung, daß Kohlen Jahwes Diener seien, weckt doch Bedenken. Besser faßt man עברי als Glosse. g) 𝔐 „mit Blitzen viel", l. nach 𝔊L zu 2 Sam. h) nach 2 Sam; 𝔐 „der Wasser". hh) tilge לְ nach Sam, dem auch 20[a] folgt. i) 𝔐 + Jahwe. k) 𝔐: laufe ich (renne an) gegen Scharen; l. arôṣ (von raṣaṣ) gādēr. l) l. nach 𝔊; 𝔐 meine Höhen. m) wohl Glosse; zum Fem. נחתה s. GK 145[k]. n) eigtl. deine Demut.

daher Luth. „wenn du mich demütigst“. o) 𝔊 + לָנֶצַח „für immer“. p) 𝔐 „vor dem Winde“; l. כְּעֲפַר רְוֹחַ. q) eigtl. „leerte sie aus“. Andere nach 2 Sam אֲרִקֵּם „stampfte sie fest“, oder nach der Glosse dort אֲרִקֵּם „zerstieß sie“. Aus ihr ist unsre LA entstanden. r) l. unter Änderung der Akzente: מֵאֹרְרַי (eigtl.: den mich im Zorn Befeindenden). s) so mit veränderter Wortfolge und Beseitigung des ו.

Das Lied findet sich in 2 Sam 22 wieder. Zwischen beiden Texten besteht insofern ein eigenartiges Verhältnis, als die Orthographie in Sam. mehrfach größere Ursprünglichkeit zeigt, während der Text in Ps 18 erheblich besser erhalten ist und oft zur Herstellung des Samueltextes dienen kann. Es scheinen also zwei selbständige Rezensionen existiert zu haben, von denen die ältere, aber im Text stärker verwahrloste in das Samuelbuch kam.

Die Überlieferung davidischer Abfassung, die freilich durch V. 51 (s. d.) schwerlich gestützt wird, enthält auch die Überschrift in Sam. Bei der Seltenheit davidischer Lieder dort darf sie besondere Beachtung ansprechen. Doch scheint das Lied dort erst nachträglich in den Zusammenhang eingestellt zu sein, und jedenfalls zeigt das Hannalied in 1 Sam 2, daß eine derartige Angabe auch in Sam mit Vorsicht aufzunehmen ist. Die Erklärung zeigt, daß die erstmals von Löhr im Kommentar zu 2 Sam 22 (Kurzgef. Exeg. Handb.) gemachte Beobachtung richtig ist, nach der V. 8—16 dem Liede nicht ursprünglich zugehören. Irrig hingegen ist m. E. seine, von andern (Spoer ZWA 1907, 145 ff. Stä.) zum Teil in modifizierter Form aufgenommene Meinung, daß auch der Rest aus zwei Liedern bestehe, z. B. weil das Ich in der ersten Hälfte „um seiner religiösen Überzeugung willen Verfolgung leide“ Spoer 151. Auch im 1. Teil redet doch wohl ein Krieger 4. 18 f. S. weiter die Erklärung von v. 26 ff.

Hingegen ist die Annahme davidischer Abkunft nicht zu halten. Sprache und Gedanken weisen in die Zeit von Jer und Deut oder von hier abwärts, wie besonders die mancherlei Berührungen mit Dt 32 und DtJes zeigen (Spoer 147 f.). Was besungen wird, sind die Kämpfe eines Königs der davidischen Dynastie der späteren Zeit, wie etwa Josia, dessen Zug nach Megiddo zeigt, daß er unter dem Eindruck des Zusammenbruchs Assurs bedeutend über seine alten Grenzen übergegriffen hatte und daß er noch viel weitergehende Hoffnungen hegte (s. Gesch. d. V. Isr. II² 546 [³605 f.]). Weder die überschwenglichen Ausdrücke in 44 ff. noch die im Munde Davids befremdlich klingenden Worte von 50. 51° würden hier störend auffallen. Die Beziehung auf den Hasmonäer Hyrkan (Spoer) ist an sich nicht wahrscheinlich und schafft neue Schwierigkeiten, läßt auch den starken Unterschied der zwei Rezensionen (s. o.) kaum erklären. Über v. 28 s. dort.

Ganz anderer Art und viel älter sind 8—16. In stark mythologischen, z. T. vom Marduk-Tiamatkampfe hergenommenen Bildern wird hier das Eingreifen Jahwes zur Vernichtung von mächtigen Gegnern (15) geschildert. Wer sie sind wissen wir nicht. Es können Menschen, es könnten auch Wesen übermenschlicher Art in der Weise von Gen 6, 1 ff. sein. Jedenfalls ist dieses Stück recht alt; und es könnte ganz gut der Sfäre des Deboraliedes, vielleicht auch

der Zeit Davids entstammen. Vielleicht ist um seinetwillen das Lied auf David bezogen worden.

2—4 Einführung. — Wie so oft, so wird auch hier das Danklied mit einem frohen Bekenntnis zu Jahwe, dem der Dichter alles verdankt, eingeleitet. Er schuldet ihm Liebe und Vertrauen. Zur ersteren vgl. Ps 116, 1. Der Gedanke ist wohl von hier dorthin gekommen, ist daher auch hier kaum zu beanstanden. Das Wort „Liebe" soll wohl in Kürze alles das zusammenfassen, was sonst Dankbarkeit genannt wird (אוֹדֶה). Vertrauen aber zu seiner ferneren Führung schuldet der Dichter Jahwe, weil er sich bisher als „Hort", „Zuflucht", „Erretter" erwiesen hat. Eben darum wird er sich auch weiter, wenn neue Feinde drohen sollten, als derselbe zeigen und darum neuen Preis verdienen 3. 4. „Horn" der Hilfe oder des Heils (קֶרֶן) heißt in diesem Zusammenhang Jahwe wohl am ehesten in demselben Sinne, in dem er sonst ein schützender „Fels" genannt wird (31, 3; 95, 1 u. ö.) oder den Menschen auf einen solchen stellt (27, 5). Horn hätte also den Sinn von „Berghorn" Jes 5, 1. Alle anderen Erklärungen haben etwas Gesuchtes.

5. 6. Die Not. — Zum richtigen Dankgebet gehört, vollends sobald es für andere mitbestimmt ist, der rückschauende Blick auf die überwundene Not. Erst stellt er Gottes Gnadenwalten ins richtige Licht. Wie es öfter geschieht, so erinnert der Beter auch hier an schwere Todesgefahr, die ihn dem Hades nahebrachte. Man wäre nach verwandten Schilderungen geneigt, an schwere Krankheit zu denken, um so mehr als auch assyrische Bußpsalmen die Krankheit mit ähnlichen Bildern ausmalen (TuB I. 87, 70—74). Aber v. 4. 18. 28 ff. zeigen, daß hier an Feinde gedacht ist. Augenscheinlich hatten solche Schilderungen in Israel etwas Typisches gewonnen, sodaß sie auf jede Art von schwerer Gefahr angewandt werden konnten. Tod und Schwert werden verglichen mit einem reißenden „tückischen" Bache, wobei man sich an die oft über Nacht oder in wenigen Stunden in unheimlicher Weise durch starke Gußregen anschwellenden Bäche Palästinas erinnern muß; ferner mit einem Jäger, der Tiere mit Stricken und Schlingen fängt.

7 Gebet und Erhörung. — Sobald das Schreien der Menschen in Jahwes Ohr eindringt, er also hört, so erhört er auch. Zürnt er, so läßt er das Gebet gar nicht an sich kommen. Daß *hēkāl* hier den himmlischen, nicht den irdischen Tempel oder Palast meint, zeigt Jahwes Herablangen 17 und Herabkommen 8 ff., soweit das letztere zum ursprünglichen Gedichte gehört.

8—16 Die Theophanie. — Die Erhörung des Gebets und damit die dem schwer Bedrohten gewordene Hilfe zerfällt in unserem Gedicht in zwei Stücke: das Eingreifen Jahwes durch persönliches Erscheinen auf dem Schauplatz und die eigentliche Errettung selbst (17—20). Das erste Stück, mit dem wir es zunächst zu tun haben, erinnert stark an 97, 3—6, wo die Thronbesteigung Jahwes als König der Welt besungen wird; dort schreitet Jahwe in Licht gehüllt und unter gewaltigen Feuerzeichen zum Throne hin. Das bedeutet dort die Entfaltung höchster Pracht als Zeichen höchster Macht. Und gleich einem

Hofstaat umgeben ihn dunkle Wolken; so soll die Lichterscheinung des Herrschers um so glänzender zutage treten. Dort sind es deutlich die Züge des Feuergottes am Sinai, der unter Gewitter und vulkanischer Entladung sich offenbarte. Zugleich sind sie aber dort nicht mehr wirklich gemeint, sondern sind hochpoetische Bilder geworden, die der lebendigen Schilderung der Majestät und Größe Jahwes dienen. Ähnlich mag es sich auch hier verhalten. Gerade der Umstand, daß gleichartige Schilderungen für ganz verschiedene Zwecke Verwendung finden konnten, scheint dafür zu sprechen, daß sie eine Art geläufigen Schemas geworden waren. Was in Ps 18 geschildert werden soll, ist das machtvolle, vernichtende Eingreifen Jahwes in entscheidender Stunde, als Feinde den Dichter überfallen hatten (19). Da ist es ihm in der Erinnerung, als hätte der Himmel sich gesenkt und wäre Gott selbst ihm zur Hilfe herabgestiegen, seine Feinde zunichte zu machen, so, wie er einst am Sinai herabgekommen war Ex 19, 1ff. und so, wie er einst bei Baraq und Debora die Feinde vernichtet hatte Richt 5. Natürlich waren solche Schilderungen irgend einmal in voller Wirklichkeit gemeint gewesen. Aber die Zeit, in der man so von Jahwe dachte, war damals längst dahin, als unser Psalm entstand. Für seinen Dichter sind das, was er hier bietet, starke Bilder. Eine ganz andere Frage ist freilich, ob dies ganze Stück unseres Gedichtes 8—16 tatsächlich vom Dichter des Ps 18 herstammt oder nicht vielmehr (s. o.) aus einer bereits vorhandenen Schilderung übernommen ist (Löhr u. a.). In der Tat würde v. 17 sich vortrefflich an v. 5—7 anschließen. Beidemal gleicht die Not großen Wassern, während gerade das Bild der Wassernot in 8—16 vollkommen verlassen wird, so sehr, daß es überhaupt unmöglich ist, den Gedanken eines im Wasser Liegenden, dem Ertrinken Nahen in der Schilderung 8—16 unterzubringen. Es kommt dazu, daß das Gesamtgedicht an poetischer Kraft weit hinter unseren Versen zurücksteht. Darf man sie als Einlage ansehen, so bleibt natürlich die Frage, aus welcher Zeit und welchem Zusammenhang sie stammen, ebenso offen wie die andere, ob sie nicht ehedem wirklich gemeint waren. Vgl. außer dem S. 62 Bemerkten noch zu v. 17—20 und 21—25.

Die Gotteserscheinung selbst vollzieht sich nun so, daß zunächst 8 ein gewaltiges Erdbeben geschildert wird. Der primitiven Vorstellungsweise liegt es nahe, dieses (in Palästina besonders häufige) Phänomen auf den Zorn eines Gottes zurückzuführen, der als ein unheimlicher Recke in unbändiger Wut auf die Erde stampft oder sie schüttelt, daß sie bis in ihre Grundfesten, bis in die Fundamente, auf denen sie ruht, ins Beben gerät. Das Bild vom zürnenden Recken geht weiter. Wie Menschen in Wut schnauben und ihr Atem fliegt, so schnaubt auch er. Nur daß des Feuergottes Atem als ein Dämpfe und Rauch sprühender Gluthauch aus seiner Nase kommt und ihm fressendes Feuer und glühende Kohle aus dem Munde stieben 9. Das ist deutlich das Bild himmlischer Feuererscheinungen. Ähnlich malt Jes 30, 27ff. den zum Gericht über Assur kommenden Jahwe als „lodernd vor Zorn, die Lippen voll Zorn(schaum), die Zunge wie fressend Feuer“ (27) und seinen „Hauch gleich

einem brennenden Schwefelbach“ (33) — groteske Bilder vom Wetterleuchten und Gewitter, verbunden mit dem der vulkanischen Entladung[1]). Ob beide in der Natur zusammenfallen, kommt nicht in Frage; dem israelitischen Bewußtsein der Vorzeit lagen beide aus mannigfacher Anschauung nahe (vgl. Gesch. d. V. Isr. I[2], 510 [[3]538]). Das Wesentliche bleibt das Gewitter, denn nun folgt die Entladung des Gewitters **10—16**. Die gewitterschwangeren Wolken senken sich tiefer und tiefer. Man denke an ein Gewitter im Gebirge. Es ist als käme der ganze Himmel herab — so hüllen die Wolken Berg und Tal ein — und mit ihnen der Gewittergott selbst, den ganzen Leib bis an die Füße in Dunkel gehüllt **10**. In Gewitterwolke und Sturmwind — von den Fittigen des geflügelten Anemos (man vergleiche den Turm der Winde in Athen) getragen, so schildert ihn auch Jes 19, 1 — schwebt er einher, ja er fährt oder er reitet (רכב) auf dem Kerub als seinem himmlischen Reittier **11**. Der Kerub ist in der hebräischen Plastik der Träger und Vermittler der Gegenwart Jahwes. Daher steht oder schwebt er über der Lade Jahwes und schmücken im Tempel Kerubbilder den heiligen Raum 1 Kön 6, 23 ff. Er erscheint hier als geflügeltes Wesen, ähnlich den Greifengestalten der ägyptischen und assyrischen Plastik und den geflügelten Stierwesen mit Menschenantlitz, die an den Pforten der assyrischen Paläste und Tempel als deren überirdische Wächter stehen. In der Paradiessage erscheint der Kerub zugleich Gen 3, 24 als der Hüter des Gottesgartens, ausgerüstet mit dem „flammenden zuckenden Schwert“ als seiner Waffe. Er führt also den zuckenden Feuerstrahl, d. h. den Blitz als Waffe. Damit ist im Zusammenhang mit unserer Stelle die Herkunft dieser Gestalt vollkommen klar. Sie stammt aus der Vorstellung vom Gewittergott und die Kerube selbst sind von Hause aus nichts anderes als die Träger und Gehilfen, die den Blitz schleudernden Diener des Gewittergottes — ein Stück althebräischer Mythologie, das dann in der späteren Poesie als dichterisches Symbol der Gegenwart Jahwes gebraucht wird. Auch als man längst nicht mehr an den Gewittergott im Sinne der alten kräftigen Realistik glaubte, wollte die Poesie die herrlichen Bilder, die jene geschaffen hatte, nicht missen.

Ist so der Gott selbst herabgestiegen, also in greifbarer Nähe der Erde angelangt, so folgt nun die Entladung der Wolke **13**. Sein Feuerglanz bringt sie gleichsan zum Sieden und in Hagel und Feuer, in Blitzen, die mächtigen, vom Himmel geschleuderten Kohlenbränden gleichen, entladt sie sich. Dazu tobt der Recke in der Wolke mit gewaltigem „Rufe“ (vgl. zu Ps 29) **14** und schleudert nun selbst noch die Blitze als feurige Pfeile aus seinem Köcher **15**. So gewaltig ist sein Schelten und Dröhnen und das in der Windsbraut sich äußernde „Schnauben seiner Nase“, daß Meer und Erdkreis in Aufruhr kommen, der Erde Fundamente wanken und das Bette des

[1]) Doch verdient Beachtung, daß die aus der Anschauung von vulkanischen Entladungen entnommenen Bilder hier höchstens ganz leise mitschwingen. In Wirklichkeit erklärt sich alles vom Gewitter aus; s. noch zu v. 13.

Meeres aufgewühlt wird **16**. Damit kehrt die Schilderung zum Anfang zurück: wo Jahwe schilt, da muß die Erde zittern.

17—20 Die Errettung. — In unmittelbarer Anknüpfung an v. 7 (s. ob.) tritt nun die Hilfe ein, indem Jahwe aus der Höhe herabgreift und den Bedrängten aus großen Wassern (vgl. v. 5) oder ohne Bild aus der Gewalt seiner Feinde (vgl. v. 4) herauszieht **17** f. Nun erfahren wir auch etwas, wenn auch nicht viel, Näheres über die Art des Angriffs. Es war ein Überfall, vermutlich also mit Heeresmacht, was auf einen Heerführer als Dichter zu weisen scheint **19**. Beachtung verdient vielleicht, daß die Feinde ja nach v. 15 eigentlich schon zerstreut sind. Stammt 8—16 ursprünglich anderswoher, so würde diese Unebenheit sich von selbst erklären.

21—25 Grund der Rettung. — Was Jahwe zu seinem Eingreifen veranlaßt, ist hier nicht etwa in erster Linie seine Gnade oder sein Zorn über die Feinde, wie es nach 8 ff. scheinen könnte, sondern zunächst des Bedrängten Frömmigkeit und Gerechtigkeit. Wie es manchen anderen Psalmen eigen ist, daß der Sänger in Gefahr oder Anfechtung Gott gegenüber seine Unschuld als Motiv der Rettung betont, ähnlich auch hier. Man vergleiche dazu die Ausführungen bei Ps 26.

* * *

Nach sonstiger Regel könnte das Lied hier zu Ende sein. Man erwartet höchstens noch einen kurzen Dank mit Gelöbnis oder einen hymnischen Abschluß in der Weise von v. 47 ff. Statt dessen folgt nun noch ein längerer, teils hymnischer, teils erzählender Teil, so daß das Lied auch abgesehen von 8—16 den Eindruck einer künstlichen Komposition machen kann (Löhr, Stä.). Aber es fragt sich doch, ob der Eindruck richtig ist. Die Schilderung der Kämpfe eines Königs in 38 ff. erinnern doch stark an das Überfallenwerden eines Heerführers in 19. Es scheint also eher ein gewisses Ungeschick oder große Freiheit in der Handhabung der üblichen Form solcher Lieder vorzuliegen.

26—31 Hymnus auf den Vergelter. — In der Form eines Preisgesangs wird nun zunächst die zuletzt berührte (25) vergeltende Gerechtigkeit Jahwes besungen, nach der Jahwe jedem so tut wie er verdient und selbst dem „Verkehrten“ mit „verdrehtem“, befremdlichem und seiner Ränkesucht oder Falschheit angemessenem Tun heimzahlt. Ist damit die allgemeine Regel angegeben, nach der Jahwe verfährt **26—28**, so folgt nun die besondere Anwendung auf den Beter selbst, dessen Vertrauen jene Regel so stärkt, daß er sich „mit Gott“ zum äußersten imstande fühlt **29** f., um dann wieder zur allgemeinen Betrachtung zurückzuleiten: eines solchen Gottes Tun und Reden ist ohne Tadel, er eignet sich daher zum „Schild“, also zum Schutzherrn und ist tatsächlich der Beschützer der Seinen **31**. (עַם „Volk“ in 28 bezeichnet nicht Israel als solches, sondern der Dichter hat, wie 28b zeigt, eine allgemeine Regel im Auge, redet also von „gedrückten Leuten“ überhaupt. Gemeint sind die Demütigen und Frommen von 26. Näheres über den Sprachgebrauch [**Zef** 2, 3; Mi 6, 8] und seine Zeit bei Ps 86.)

32—43 Hymnus auf den einzigen Helfer. — Und zwar er allein. Was er dem Beter tat, kann ihm kein Gott gleichtun. Er hat ihn mit allem ausgerüstet, was ein Krieger bedarf: Kraft, ebnen Weg d. h. Glück, schnelle Füße gleich dem *πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς* und starke Arme **33—35**. Ja, als Schild diente ihm Gott selbst mit seiner Hilfe und soweit ließ er sich zu ihm herab, seines Hauptes Länge gleichsam etliche Ellen anzulegen, so daß er sich über sich selbst hinausgewachsen vorkam **36**. So kann er auch mit Riesenschritten die fliehenden Feinde einholen **37** ff., und selbst ihr Gebet zu Jahwe hilft ihnen nicht — erbarmungslos werden sie niedergetreten **42** f. Dieser ganze Preis auf den Erretter samt der noch folgenden gleichartigen Strofe ersetzt die sonst vielfach übliche Erzählung der Taten Gottes. Tatsächlich enthält er zugleich einen Rückblick auf sie.

44—46 Fortsetzung, Jahwe der Mehrer. — Der Hymnus geht weiter und wird zum Triumflied über die Heiden. Ist der Dichter aus schwerer Not errettet, so läßt Jahwe ihm nun auch noch die Erweiterung seiner Herrschaft auf die Heiden gelingen. Er besiegte sie, wird ihr Haupt, dem sie sich willig unterwerfen, ja, dem sie schmeichelnd (vgl. 66, 3) und zitternd freiwillig entgegenkommen.

47—51 Abschluß. — Nun erst erreicht das Lied seinen Abschluß mit dem hymnischen Abgesang. Noch einmal wird alle Wohltat Jahwes zusammengefaßt **48** f., um dem Schlußbekenntnis **47** und Gelöbnis **50** die nötige Unterlage zu geben. Und hier erfahren wir nun auch zum Schlusse, daß der Dichter ein König, ja vielleicht David selbst, sein soll **51**. Doch empfiehlt die Verweisung auf den „Samen" Davids neben David die Deutung, daß als Dichter nicht David selbst gedacht ist, sondern einer seines Stammes. Der Sinn ist dann: Jahwe verleiht Heil und Huld wie dem David, so auch seinem Samen ewiglich. Die Schlußworte zu streichen geht, auch wenn sie die Erklärung erschweren, kaum an.

19[A] Das Loblied der Himmel.

1 Dem Sangmeister; ein Psalm von David.
2 *Ja der Himmel erzählt Gottes Ehr, und seiner Hände Werk verkündet die Feste.* 3+4
3 *Tag dem Tag raunt zu die Botschaft,*
und Nachtzeit der Nachtzeit offenbart die Kunde, 3+4
4 *Es ist keine Sprache noch Rede, deren Klang nicht hörbar wäre*[a]. 3+3
5 *In alle Lande geht aus ihr 'Klang'*[b], *und bis ans End der Welt ihre Worte.* 3+3

Der Sonne gab er ein Zelt im Meer[c] . . . . . .[d]. 4+4
6 *Sie gleicht dem Bräutigam, der kommt aus dem Gemach,*
freut sich wie ein Held zu gehn die Bahn: 4+4
7 *Von dem Ende des Himmels geht er aus, und läuft um bis wieder an sein End:* 3+3
nichts bleibt verborgen seiner Glut. 3

a) Verkürzter Relativsatz; über die Bedeutung des Partizips נִשְׁמָע „hörbar, was vernommen werden kann", vgl. מְהֻלָּל 18, 4 oder נִבְזֶה 15, 4. Die Übersetzung „nicht vernommen wird ihre Stimme" geht wegen v. 5 nicht an (s. d. Erkl.). b) 𝔐 „ihre Meßschnur", was manche = ihr Bezirk, andere = ihr Gebot fassen. Besser liest man *qōlām*. Gunk. liest קִרְאָם „ihr Gespei", übersetzt statt dessen aber verschämt „ihr Schwall" — beides eine Entgleisung. c) „An ihnen" 𝔐 paßt nicht; das Zelt ist im Meer. Also entw. *bajjām* oder *bitehōm* = im Ozean. d) Hier scheint eine Zeile ausgefallen oder getilgt zu sein, die Näheres über das Wie und Wo des Zeltens enthielt. Vielleicht störte hier etwas die späteren Hüter des Textes.

Der heutige Psalm 19 ist nicht von Hause aus das Werk eines Dichters. Nach Form und Inhalt sind seine zwei Teile ganz verschiedener Art, sie lassen sich nur künstlich innerlich vereinigen. Das erste Stück 19, 2—7 ist ein Schöpfungshymnus mit fast durchweg gleichschwebenden, teils 3+3 hebigen, teils 4+4 hebigen Zeilen, das zweite 19, 8—15 ein Gesetzeslied hymnischer und bittender Art in ungleichen Klageliedrhythmen. Nach Gattung und Rhythmus so verschiedene Stücke können nicht von demselben Dichter als ein Lied darstellend gedacht gewesen sein. Die spätere Redaktion mag — wofern nicht der Zufall mitgewirkt hat — als gemeinsamen, beide Stücke verbindenden Gedanken den an Gottes Offenbarung erkannt haben, hier die Offenbarung in der Natur — dort im Gesetz. Das mag den Anlaß der Zusammenstellung beider gegeben haben. Jedenfalls hat die spätere Erklärung sie so gerechtfertigt.

* * *

Unser Stück selbst nun, Ps 19A, ist eines der gewaltigsten Lieder altisraelitischer Lyrik, in jauchzenden Rhythmen einhergehend, ja einherspringend, und mit vollem Recht von unsern Größten in Tönen wiedergegeben. Das Lied wird am besten unmittelbar nach Ps 8 gelesen; der Leser dieses Buches, das aus bestimmten Gründen die überlieferte Reihenfolge der Psalmen einhält, muß, um diesen Psalm zu würdigen, sich in die Stimmung von Ps 8 zurückversetzen. Hier wie dort haben wir einen Naturpsalm vor uns. Aber auch hier preist der Sänger nicht die Herrlichkeit der Natur für sich; was ihn zum jauchzenden Loblied reizt, ist die Herrlichkeit Gottes, wie sie aus der Pracht des Himmels und der majestätischen Erscheinung der Sonne hervorleuchtet. So wird der Himmel als ein beredter Zeuge der Majestät und Schöpfergröße Gottes erkannt, ähnlich wie in Ps 8, 4, so daß unser Lied wie eine Ausführung jenes Themas erscheint.

Die Zeit unseres Liedes mag am besten aus der Schlußbemerkung zu v. 5—7 zu entnehmen sein. Die hochgemute innere Freiheit und die harmlose Unbefangenheit, mit denen der Dichter stark ans Heidnische anklingende, wenn auch keineswegs heidnisch gemeinte Ausdrücke und Bilder verwendet, nötigt zu der Vermutung, daß unser Lied der alten urwüchsigen Zeit Israels angehöre. Ein späteres Zeitalter hätte vieles ganz anders gefaßt. Auch der Dichter des Hiobbuches, so kühn er manchmal wird, hätte doch ein solches Lied nicht gewagt. Andrerseits zeigt uns der zu v. 5 ff. erwähnte Tempelspruch Salomos (1 Kön 8, 12, LXX), wie alt Sonnenhymnen in Israel sind. Viel älter noch sind aus-

ländische Hymnen, die als Vorbilder, wenn auch als mit vollkommener Selbständigkeit benützte, schon der Zeit Davids und Salomos dienen konnten. Vgl. darüber im Anhang.

2—5b Die Sprache der Himmel. — Die Himmel selbst werden redend eingeführt und mit ihnen die „Feste", das Firmament mit dem Tierkreis, und nicht minder Tag und Nacht. Die Naturanschauung des alten Orients denkt den Himmel und die Gestirne beseelt. So weiß die heidnische Religion von eigenen Himmels- und Sterngottheiten. Aber auch im Buche Hiob 38, 7 jauchzen noch die Morgensterne Jahwe bei der Schöpfung zu. Der Gedanke an Himmels- und Sterngottheiten ist in der Religion Israels, seitdem durch die mosaische Stiftung Jahwe als der Alleinherrscher anerkannt war, von selbst ausgeschaltet. Und wofern die Himmelskörper noch als Geister oder als Wohnstätten von solchen gedacht sind, gelten sie höchstens als Wesen im Dienste des Höchsten, als seine himmlischen Heere. Aber es war auf der anderen Seite auch selbstverständlich, daß die Dichter Israels, selbst nachdem man die Gestirne lediglich als tote Naturdinge anzusehen gelernt hatte, sich eine Anschauung von ihnen nicht entgehen lassen konnten, die, wenn sie nicht einmal wirklich bestanden hätte, die Phantasie der Dichter hätte erfinden müssen. — Was reden sie? Die Kunde von Gottes Ruhm und Herrlichkeit. Der Himmel und die Gestirne in ihrer majestätischen Pracht sind lebendige Zeugen von des Schöpfers Größe. Gedanke und Beweisführung sind also ähnlich wie in Ps 8, 4, nur noch direkter ausgesprochen als dort. Besonders der Ausdruck „seiner Hände Werk" zeigt, daß sie als Geschöpfe ins Auge gefaßt sind, die des Schöpfers Meisterwerk verkünden. So reden auch wir in dichterischer Personifikation davon, daß ein Werk seinen Meister „lobt" und sprechen selbst von einem „Singen und Klingen" von Wiese und Wald, Berg und Tal, Feld und Flur, in dem auch wir des Schöpfers Lob vernehmen **1. 2.**

Wie aber verkünden sie Gottes Lob? Die Antwort lautet zunächst in v. **3**: unaufhörlich und unwillkürlich, mit unwiderstehlicher Gewalt raunt, genauer „sprudelt" יַבִּיעַ jeder Tag dem folgenden und jede Nacht der nächsten Nacht die Kunde zu. Also es ist, als ob aus jeder Fuge und Ritze des Weltgebäudes diese Kunde gleichsam hervorquölle und hervordränge: aus jeder Stunde des Tages und der Nacht, die jedesmal eine neue Gestalt und eine neue Schönheit des Himmelsgewölbes offenbart, ist neuer Preis der Größe Gottes zu lernen und gleichsam herauszuhören. Weiter aber lautet die Antwort auf das Wie? in v. **4—5b**: jedem verständlich. Man bezieht die Worte mit anderer Übersetzung (s. z. Text) neuerdings gern auf die von den Griechen her bekannte Idee von der „Sfärenmusik". Allein nicht nur ist der Gedanke im Orient nicht nachgewiesen [1]), sondern er ist auch hier wenig passend wegen v. 5, wo die angeblich von niemand gehörte Stimme nun doch vernommen wird. Vielmehr ist die

[1]) Der Sohar kennt ihn und deutet augenscheinlich unsre Stelle so, vgl. Eb. Hommel in BWAT 23 (1917) 115 („indem sich jenes Firmament im Kreise dreht, bringt es einen Klang hervor, aber wegen des lauten Getöses der Wasser, die hervorquellen, wird er nicht vernommen"). Aber der Sohar kann für das hebr. Altertum wenig beweisen.

Sprache der Himmel eine Sprache, deren Klang allüberall verstanden wird. Scheiden die Grenzen der Völker und Länder die Menschen nach Sprachen und Zungen, deren keine die andere versteht: — hier ist eine Sprache, die zum Herzen redet und darum, wie überall die Sprache des Herzens, über die ganze Erde hin verstanden wird. Die Sprache der Himmel ist die des unmittelbaren Eindrucks, die Sprache der Empfindung, die jeder, der menschlich empfindet, er sei groß oder klein (Ps 8, 3), gebildet oder ungebildet, Jude oder Heide, vernehmen kann. Mit voller Absicht ist daher auch nicht von Jahwe, sondern von El „Gott" die Rede. Gewiß ist der Gott Israels gemeint. Aber wo er in seiner Schöpfergröße auftritt und wo die Sprache der Natur von seiner Herrlichkeit Zeugnis ablegen soll, da überspringt der Dichter mit gutem Bedacht die Grenzen des eigenen Volkes und Landes. Was er sagt, gilt aller Welt und alle Welt kann es verstehen.

5c—7 Ein Sonnenhymnus. — Zum Erweis des Gesagten und um das vornehmste Beispiel für Gottes Schöpfergröße anzuführen, folgt nun ein Preisgesang auf die Sonne, das Wunder aller Wunder unter den Herrlichkeiten am Himmelsgewölbe. Mit Staunen und Anbetung verfolgt das Naturkind ihren Weg über den Himmel hin. Hinter den östlichen Bergen, den Gebirgen Moabs oder Basans, und weiter zurück hinter der unendlichen östlichen Wüste, steigt sie den Bewohnern Palästinas in rot und golden glänzender Pracht, von der der Abendländer sich nur schwer eine Vorstellung machen kann, aus dem duftumflossenen Horizont hervor. In majestätischem Laufe schreitet sie über das Land hin, um am Abend in die blauen Fluten des westlichen Meeres hinter den Klippen von Joppe oder an den Dünen am Fuße des Karmel abermal in rotgoldenen Dunst wie in einen Purpurmantel gehüllt, einzutauchen. So hat unser Dichter sie wohl manchen Tag von den nach Ost und West freien Ausblick gewährenden Höhen von Jerusalem oder Juda aus gesehen, hat trunkenen Auges die Herrlichkeit ihres Auf- und Niedergangs geschaut und ihren Gang am Himmel hin verfolgt, wie sie als eine mächtige glühende Leuchte bis in die tiefsten Täler und die verborgensten Winkel hineinschien 7c. Aber wo blieb sie, wenn sie des Abends im Meere untertauchte und des Morgens aus der Wüste hervorkam? Texte und Abbildungen aus dem alten Orient zeigen uns, daß man annahm, die Sonne, richtiger der Sonnengott, besitze wie Menschen, und besonders wie Große und Könige unter ihnen, sein Haus oder Prachtzelt. In ihm bringt er, nachdem er am Tage in seinem Wagen über den Himmel hinfuhr, drunten am Ende des Himmels die Nacht zu, um am Morgen neugestärkt die Fahrt wieder anzutreten. Die Nacht über weilt er bei seiner Geliebten Aja[1]). Auch nach griechischer Vorstellung, die demnach aus dem Orient gekommen ist, trifft

[1]) A. Jeremias, Altor. Geisteskult. 250. 252 u. TuB II Abb. 92. — An den altarischen Sonnwendfeiern sang man Lieder von der Hochzeit der jungen Sonne mit dem Mond, mit Morgen- und Abendstern und mit dem Himmelsgott: v. Schröder, Red. u. Aufs. 1913, 360. R. Eisler hat versucht, auch unseren Psalm von Jahwes Hochzeit mit der Sonne zu deuten (Or. Stud. für F. Hommel 1918, 20ff.). Manches Gewagte (vgl. das „wie"), aber gutes Material, auch über das Brautzelt.

er dort seine Geliebten, die Meergöttinnen. — So tritt er denn auch in unserem Liede „wie ein Bräutigam“ aus dem Brautgemach kommend, so strahlend vor Freude und Lebenslust, seinen Lauf an. In einem sumerischen Hymnus heißt Schamasch geradezu „der herausgeht mit dem Zepter“ Schröder, ZAW 1914, 70[1]).

Das alles ist ein echt orientalischer Sonnenhymnus und könnte in einem heidnischen Sonnengesang stehen, wäre nicht in v. 6 gesagt, der Sonnenball sei nicht der Sonnengott oder der Bräutigam selbst, sondern nur wie er, nur ihm vergleichbar, und wäre nicht in v. 5 noch deutlicher gesagt, daß er nicht selbst sich seine Behausung geschaffen, sondern daß Gott sie ihm gegeben, so wie schon Salomo in dem Spruch zur Weihe seines Tempels davon singt, daß Jahwe die Sonne an den Himmel gestellt habe — augenscheinlich im Gegensatz zu heidnischer Gleichsetzung von Sonne und Sonnengott. Damit tritt denn auch der Unterschied deutlich zutage. Es ist freilich ein Sonnenhymnus, aber nicht der Sonnengott wird besungen, sondern die vom höchsten Gott, dem einen und einzigen Beherrscher des Weltalls, geschaffene Sonne als Verkünderin seiner Größe. Eben weil ihm dieser Unterschied so unzweifelhaft feststeht, darum kann unser Dichter auch in ganz unbefangener Weise sein Lied in die Sprache des Mythus kleiden. Der Mythus, in den freilich hier alles getaucht ist, wird von ihm mit voller Freiheit und Unbefangenheit behandelt. Er weiß, daß von ihm keine Gefahr droht, da die mythische Vorstellung inhaltlich überwunden ist und nur als poetische Form nachklingt. In der Tat war sie hier einem wirklich dichterisch fühlenden Manne unentbehrlich. Unser Sänger aber ist ein wahrer Dichter, zugleich ein hochgesinnter Mann, gleich frei von heidnischem Aberglauben wie von pedantischer Ängstlichkeit in religiösen Dingen.

19[B] Lob des Gesetzes.

8 *Jahwes Gesetz ist vollkommen, erquickt die Seele;* 5
Jahwes Zeugnis ist zuverlässig, macht Toren weise; 5

9 *Der Befehl Jahwes ist gerade, erfreut das Herz,* 5
Jahwes Gebot ist lauter, erleuchtet die Augen. 5

10 *Der Dienst Jahwes ist untadlig, hält Stand auf die Dauer;* 5
Jahwes Rechte sind wahrhaftig, allesamt gerecht. 5

11 *Ja köstlicher als rotes Gold*[a] *und viel Feingold,* 5
auch noch süßer als der Honig und Seim aus den Waben. 5

12 *Auch deinem Knecht sind sie Warnung: wer sie hält, hat großen Lohn.* 5
13 *Versehn — wer merkt auf sie? was unbewußt, vergieb mir!* 5

14 *Nimm deinen Knecht in Acht vor Frechheit*[b], *in mir sie nicht herrsche!* 5
15 *Dann bin rein*[c] *ich, bin ledig von großer Sünde.* 5

[1]) Freilich der Vorschlag, אֶל שמש für לַשֶּׁמֶשׁ in v. 5 zu lesen (S. 69), ist nicht mehr als ein Einfall, schon weil man ein לִ vermißt.

16 *Laß meines Munds Worte gefallen, meines Herzens Sinnen,* 5
deinem Antlitz 'allzeit'[d]*, Jahwe, mein Fels und mein Erlöser!* 5

a) Die Grundbed. von *zahab* Gold ist wahrsch. das Rotglänzende. Man lese diese Zeile und die nächste mit dem Ton auf „als"; Textänderung (Rothst., Bu.) empfiehlt sich nicht. b) Meton.: concr. pro abstr. c) Wörtl.: bin vollkommen, unsträflich. Von תמם abzuleiten; eine Var. hat אָתָם (für אָתַם), dessen Nebenform wäre אֶתָם; das Jod zeigt lediglich die Dehnung an. Der Atnach stünde besser bei בִּי. — d) ergänze nach 𝔊 תָּמִיד.

Das Gedicht besteht aus zwei verschiedenen Teilen, einem Hymnus auf das Gesetz und einem Bittgebet. Darin liegt eine spätere Erweichung der strengeren Formgesetze, wenn sie auch hier weit weniger störend auftritt als z. B. in Ps 40. Immerhin sticht sowohl der Gesetzeshymnus in seiner etwas breiten und weichen Art als das ganze Gedicht merklich ab von dem herrlichen kraftvollen Naturhymnus in 19A, mit dem es die spätere Redaktion zusammengebracht hat. Gleichwohl ist er ein schönes, von kindlichem Sinn eingegebenes Zeugnis einfältiger Frömmigkeit. S. noch zu v. 16.

8—11 Preis des Gesetzes. — In kunstvoller, wenn auch etwas spielerischer Ausdehnung des Parallelismus wird das Lob des Gesetzes gesungen. Es wird als das Herrlichste und Vollkommenste auf Erden, zugleich als das Köstlichste und Süßeste gepriesen, was Menschen zuteil werden konnte. Das Gedicht stammt also augenscheinlich aus der Zeit der nachexilischen Gesetzesherrschaft, als durch das Auftreten Esras die Tora zur alleinigen und allseitigen Norm des Lebens geworden war. Gemeint ist die mosaische Tora des Pentateuchs, dieselbe, die das Neue Testament, besonders Paulus, kurzweg als *νόμος* bezeichnet. Die Tatsache ist schon deshalb für uns von höchstem Interesse, weil sie uns lehrt, daß die uns aus dem NT geläufige Vorstellung, als wäre das Gesetz als Joch, als drückende Last empfunden worden, durchaus nicht allgemein zutrifft. Es muß Kreise und besonders Zeiten in Israel gegeben haben, in denen man mit Stolz und Befriedigung auf das Gesetz blickte. Psalmen wie der unsere, die der Freude am Gesetz ungeteilten Ausdruck leihen, lassen darüber keinen Zweifel. Man hatte in der Tat dazu allen Grund. Die hohen Moralsätze des Dekalogs und vieler anderer Teile der Tora, man denke an Lev 19, 18. 32 ff. und Dt 6, 4 f. u. a., waren an sich und besonders wenn man sie mit den Grundsätzen anderer Völker verglich, der berechtigte Stolz Israels Dt 4, 7 f. War es auch nicht die absolute Moral, Satzungen wie die von der Liebe zum Volksgenossen und der Milde gegen die Armen und Fremden bedeuten doch eine gewaltige Errungenschaft: man vergegenwärtige sich die Tragweite des „wie dich selbst" auch nur dem Dorf- und Stammgenossen gegenüber! Oder man bedenke, wie weit auch spätere Zeiten noch von der Erfüllung dieser Forderung entfernt sind! Aber auch die Zeremonial- und Kultussatzungen, was immer man über sie sagen mag, bedeuteten doch für ihre Zeit einen heilsamen Zwang, für den man dankbar zu sein allen Grund hatte. Überhaupt ist dem AT selbst jener Gedanke, das Gesetz sei eine drückende Last, noch vollkommen fremd. Es muß also angenommen werden, daß erst zwischen

den ATlichen und NTlichen Äußerungen über das Gesetz jene ganze Entwicklung des Schriftgelehrtentums und die Belastung des Gesetzes mit beschwerlichen Einzelforderungen lag, welche jenes Gefühl hervorrief. Es kommt dazu, daß erst das NT jenes viel lebhaftere Sündenbewußtsein kennt, das allein die Mängel und das grundsätzliche Ungenügen der gesetzlichen Frömmigkeit deutlicher in die Erscheinung treten lassen konnte. Hierüber am Ende.

Die einzelnen Subjekte wollen nichts anderes sein als Synonyma für *tora* Gesetz. Auch *ʿedût* und *jirʾat Jahwe* sind nicht anders gemeint. Jenes bedeutet die Bezeugung des göttlichen Willens, also die Willensoffenbarung und wird deshalb geradezu vom Dekalog gebraucht Ex 25, 21 u. ö. Dieses bezeichnet die Furcht Jahwes oder Gottesfurcht als Frucht des Gesetzes, also den gesetzlichen Dienst, die Jahwereligion. Von ihnen allen wird bezeugt, wie sie zu Glück und Weisheit, zu Einsicht und Herzensfreude, also innerer Befriedigung führen; wie sie den Menschen in keiner Lebenslage, wo er Rat begehrt, im Stiche lassen („zuverlässig"), wie sie Augen und Verstand schärfen („erleuchten") und das Gewissen beruhigen („lauter"), und das alles nicht bloß heute, sondern „ewig", allezeit. Man sieht, es gab in der Tat Fromme, denen das Gesetz etwas Großes bot, und denen darum seine Erfüllung Herzenssache und Herzensfreude zugleich war; die in ihm lebten und sich mit Stolz und Liebe hinein versenkten. Vgl. meine RVI 161 f.

12—15 Das Bittgebet. — Eine persönliche Erfahrung bildet den Übergang **12**. Wer so des Lobes und der Freude voll von etwas reden kann, wie es hier geschieht, muß wohl aus Erfahrung reden. Das kann der Dichter für sich in Anspruch nehmen. Was er sagt, ist der Ertrag der eigenen Lebensgeschichte. Damit erst erhält das Ganze eine persönliche Note. Er kann von sich sagen, daß er redlich darum bemüht ist, dem Gesetz zu folgen und von ihm sich von Sünden zurückhalten zu lassen; und er kann zugleich von dem Segen reden, den solches Tun nach sich zieht. Oft genug mag er ihn erfahren haben, wenn die Erinnerung an Gottes Gebot ihn hinderte, Unrecht zu tun und er nachträglich wahrnahm, wie ehrlich „am längsten währt". In diesem Segen erkennt er den „Lohn" seines Tuns. In der harmlosen und bescheidenen Art, in der die Freude an mannigfacher Erfahrung vom Segen des Guten sich hier äußert, mag sie unschädlich, selbst nützlich sein, wie sie denn einer stattlichen, wenn auch keineswegs lückenlosen Tatsachenreihe entspricht und wie sie anderseits in einer geläuterten Moral nie das ausschlaggebende Haupt-, sondern immer nur ein erziehendes Hilfsmotiv des Handelns bilden darf, das die fundamentalen Motive nicht ersetzt und das der freien göttlichen Gnade Spielraum läßt, vgl. Kirn in PRE^3 11, 613 f. Aber es darf nicht verschwiegen werden, daß eine vielfach im AT, auch im Psalter, zum Ausdruck kommende Anschauung allerdings nicht frei ist von der Meinung, als habe der sittlich Gute den Anspruch auf seinen Lohn und als müßte Gottes gerechte Vergeltung darin bestehen, daß er auch äußerlich dem Frommen mit Glück begegnet.

Nun erst folgen die eigentlichen Bitten. Es sind zwei. Der Segen

der Gesetzeserfüllung, ja sogar das Glück restloser Vollkommenheit wäre ungetrübt, wenn nicht zwei Gefahren drohten, die zur Sünde verführen. Die eine ist die Unachtsamkeit kleinen Versehen gegenüber 13. Solche sind mit שגיאות gemeint. *Šᵉgī'ā* = *šᵉgūgā* bedeutet in der Sprache des Gesetzes (Lev 4, 2) die unwissentlich, versehentlich begangenen Verstöße, vor allem oder ausschließlich gegen die Kultusordnung und das Ritual. Ihr Gegenstück sind die bewußten, mit Absicht *bᵉjād rāmā* „erhobener Hand" begangenen Vergehen. Nur für jene erkennt das Gesetz eine Sühne; die andern verfallen der strafenden Heimsuchung Jahwes. Soweit sie nachträglich zum Bewußtsein kommen, mag ja das Sühnopfer seinen Dienst tun, s. RVI 157. Für die andern, die unbewußt bleibenden, mußte Jahwes verzeihende Gnade besonders angerufen werden. An sie denkt der Beter hier besonders, ähnlich wie babylonische Fromme in ihren Bußpsalmen um Vergebung der Sünden, „die ich nicht kannte", bitten (vgl. z. B. TuB I 90). — Seine zweite Sorge ist die Behütung vor den Frechen, Übermütigen und durch sie vor Übermut, daß er nicht die Oberhand über ihn gewinne 14. Damit ist wohl an die aus dem Umgang mit Weltmenschen für den Frommen sprießenden Gefahren und Versuchungen gedacht, auf die so manche Psalmen, z. B. 40, 5; 141 und schon Ps 1 hinweisen. Wäre nicht das tägliche Leben von diesen zwei Gefahren bedroht, so wäre das Glück des Gesetzestreuen vollkommen und er selbst sündlos. Indem Gott ihm jene kleinen Sünden verzeiht und vor diesen andern ihn gnädig bewahrt, ist er wenigstens soweit unsträflich, daß er von „großer Missetat", schwerer Sünde frei bleibt 15.

Das Schlußwort 16. — Gegen die sonstige Regel bittet der Schluß nicht um gnädige Erhörung, sondern darum, daß das Gedicht Gott gefalle. Natürlich steht die andere Bitte im Hintergrund; aber schon weil das Hauptstück ein Hymnus ist, sind die Worte nicht ausschließlich so zu deuten. Dann haben wir aber einen weiteren Beweis dafür, daß das Gedicht einer Periode gekünstelter Entartung entstammt.

Zeit und Lebenskreis des Dichters sind nach dem zu v. 16 Gesagten zu beurteilen. Wichtiger ist seine religiöse Stellung. Über seine Anschauung vom Lohn ist bei v. 12 gehandelt. Neben ihr kommt seine Auffassung von Vollkommenheit und Sünde in Frage. Der Dichter unseres Psalms ist ein richtiger Typus jüdischer Gesetzesfrömmigkeit. So hoch man den Segen dieser Frömmigkeit für ihre Zeit anschlagen mag, so wenig kann ihr Abstand von der neutestamentlichen übersehen werden. Wer nur ernstlich will, der kann auch Gottes Willen erfüllen. Der Fromme will es; so kann er, wenige Ausnahmen abgerechnet, wo Gott nachhilft, auch unsträflich und fast sündlos sein. In vergnügter Selbstzufriedenheit rechnet der Beter sich zu denen, die eigentlich das Ideal so gut wie erreicht haben, jedenfalls ihm recht nahe gekommen sind. Nur Kleinigkeiten oder bestimmte mißliche Umstände bleiben übrig. Als gäbe es im sittlichen Leben, wo nur die Gesinnung, nicht die Größe des Objekts in Frage steht, überhaupt den Unterschied von groß und klein anders als nach dem Maßstab der sittlichen oder widersittlichen Willens-

richtung. Und als gäbe es hier eine Sünde, auch eine wissentliche, sie sei noch so schwer, über welche die göttliche Gnade nicht Herr werden könnte. Aber auch als gäbe es im sittlichen Leben je ein Erreichen des Ideals. Man vergleiche damit das Wort Jesu: wenn ihr alles getan habt, so sprecht: wir sind unnütze Knechte", oder die Stellung des Paulus, dem die Sünde eine furchtbare, das ganze Denken und Fühlen durchdringende und vergiftende Macht ist, die weit über einzelne unschuldige Versehen oder bestimmte Lebensverhältnisse hinaus den Menschen gefangen hält und sein Dasein vom innersten Grunde aus als der Erlösung bedürftig erscheinen läßt! Vgl. Rom 7, 14ff. und weiter die Bem. zu Ps 5 (S. 18) u. Ps 26 (S. 100). Man übersehe vor allem nicht, daß die Bitte um Bewahrung vor Gedankensünde und böser Regung hier vollständig fehlt.

20 Für den König. Vor der Schlacht.

1 Dem Musikmeister; ein Psalm von David.

[Tempelchor:]

2 *Dich erhöre Jahwe am Tage der Not,*
dich beschirme der Name des Gottes Jakobs! 4+4
3 *Dir send er vom Heiligtum Hilf*[a], *von Zion aus stütz er dich,* 3+3
4 *gedenk all deiner Spenden, und dein Brandopfer dünk ihm fett*[b]*!* [Sela] 3+3
5 *Er gebe dir, was dein Herz wünscht, und all deinen Plan erfüll er!* 3+3
6 *Ob deines Siegs*[c] *wollen wir dann jubeln,*
und im Namen unsres Gottes 'frohlocken'[d]. 3+3
Es erfüll Jahwe all deine Gebete! 4

[Eine Stimme:]

7 *So weiß ich denn, daß Jahwe Heil gibt seinem Gesalbten,* 5
ihn erhört aus dem heilgen Himmel mit seiner Rechten hilfreichem Tun. 3+3
8 *Die einen durch Wagen die andern durch Rosse,*
aber wir sind im Namen unsres Gottes nur 'mächtig'[e]. 4+4
9 *Ja sie sinken hin und müssen fallen, wir stehn fest oder richten uns neu auf.* 3+3

[Alles Volk:]

10 *Jahwe, o hilf doch dem König, und 'erhör' uns*[f] *so oft wir rufen!* 6

a) L. מִקָּדְשׁוֹ. b) L. יְרַשְּׁנֶהָ er erkläre sie für fett. c) So darf für „Heil, Rettung" nach dem Zusammenhang übersetzt werden. d) l. נָגִיל; 𝔐 „Feldzeichen aufrichten". e) 𝔐 „rufen an den Namen"; l. נַזְכִּיר. f) 𝔐 3. Pers.; l. nach 𝔊 Hier den Imper. mit ו. Der Atnach ist zu הַמֶּלֶךְ zu setzen.

Ehe König und Heer in den Krieg ziehen, pflegt man der Gottheit ein Opfer darzubringen und ihren Beistand anzuflehen. So ist es bei allen Völkern Sitte. So wird es auch in Israel gehalten, vgl. 1 Sam 13, 9ff. Unser Psalm führt uns in den Tempel von Jerusalem in dem Augenblick, ehe der König zur Schlacht auszieht. Es wird eine Bittfeier gehalten, bei der wohl der König selbst, oder auch der Priester in seinem Namen, das Opfer darbringt und um

Sieg betet. Danach stimmt der Chor der Priester diesen Psalm an, der hernach von einer einzelnen Stimme aufgenommen und wohl vom ganzen im Tempel versammelten Volke zu Ende geführt wird.

Wir haben es also mit einer Tempelliturgie im Wechselgesang für ein großes öffentliches Bittfest zu tun. Solche das Opfer begleitende Bittgesänge sind wohl von altersher vor jedem Kriegszug gesungen worden. Ehedem vielleicht in den allereinfachsten Formen in endloser Wiederholung einzelner Sprüche oder bloßer Ausrufe. Hier mag auch das bekannte *Hošī^{a}-na* „Hilf doch" seine älteste Verwendung gefunden haben. Mehr und mehr werden daraus wirkliche und ausgeführte Lieder und selbst verhältnismäßig komplizierte Liturgien nach Art der unseren. Haben wir es aber nicht mit einer vereinzelten Erscheinung zu tun, sondern mit einem vielgeübten Brauch, so verstehen wir auch eine gewisse Blaßheit und Allgemeinheit der Ausdrücke in unserem Gedicht, auf die Gunk. mit Recht weist. Sie mag daher rühren, daß derselbe Typus öfter gebraucht wurde und darum hier bereits etwas Stehendes, zum Schema Gewordenes an sich hat.

Über die Zeit siehe zu v. 2—6. Daß es sich um das alte Juda und einen der vorexilischen Könige handelt, ist danach selbstverständlich.

2—6 Die Priester. — Am „Tage der Not", also in den Gefahren der Schlacht möge Jahwe, so wünschen die Priester, des Königs eben gesprochenes Gebet um Sieg erhören. — Und zwar soll der Name Jahwes ihn beschirmen und ihm von Zion aus beistehen 2. 3. 5. Es ist bezeichnend, daß nicht weniger als dreimal in dem kleinen Gedicht der Name Jahwes eine entscheidende Rolle spielt. Aber nicht als ein Talisman (so Gunk.). Als ein solcher gilt der Name der Gottheit freilich in primitiven Zeiten oder in Anschauungen, die ihnen noch nahestehen, auch. Aber hier ist der Name nicht mehr der den Gott herbeiziehende Zauber. Auch zieht der Gott nicht mehr selbst in die Schlacht. Sondern hier herrscht, wie die Stelle zeigt, die der Zion einnimmt, die Anschauung, die wir aus dem Deuteronomium kennen, nach der der Gott Israels nicht mehr persönlich im Tempel wohnt, sondern im Himmel und nur seinen „Namen" als seinen Vertreter im irdischen Heiligtum wohnen läßt (Dt 12, 5. 11). Darum ist auch die gelegentliche Nennung des Himmels (v. 7) durchaus keine Inkonsequenz (Stä.), sondern ganz natürlich. Jahwe selbst ist im Himmel, auf Erden ist nur sein Name. Damit ist uns wohl auch eine Andeutung über das Alter des Liedes gegeben. Es entstammt der Zeit der deuteronomischen Bewegung, also dem Zeitalter zwischen Hiskia und Josia (vgl. m. GVI. II^{2} 583 [^{3}596]; I^{2} 269 [^{3}291]). Immerhin mögen wir gerade aus unserem Lied ersehen, wie stark noch damals in den Kreisen von Priestern und Volk der Glaube an die Wirkung der Opfer war. Jahwe soll ihrer nicht allein gedenken — nicht bloß des Gebets —, sondern besonders sie für „fett", also für besonders reichlich und wertvoll, erklären 4. Man halte dazu Urteile wie Jes 1, 11 ff., um den richtigen Maßstab für diese Wertschätzung des Äußeren am Opfer zu gewinnen! — Das Gebet endet mit dem Gelöbnis eines Dankliedes 6. Wird die „Rettung"

d. h. der Sieg erreicht und damit das Gebet des Königs erhört sein, so soll auch der Dankpsalm nicht fehlen. Das wird auch in anderen Fällen (vgl. Ps 22, 23 ff.) schon vorher angekündigt und gleichsam Jahwe als Lohn in Aussicht gestellt. Man sieht daraus, daß das Gelübde nicht lediglich in äußeren Gaben, wie wir meist denken, bestand, sondern zugleich in Gebeten, besonders in Preisliedern, die Jahwes Namen weithin verherrlichen. Vgl. weiter zu Ps 21. In ihm haben wir wohl das hier gelobte Lied.

7—9 Eine Stimme. — Dem Bittgebet und Opfer folgt bei anderen Völkern nicht selten das Orakel, das die Erhörung verkündet, als die Antwort des Gottes selbst. So antwortet in Babylonien der angerufene Gott dem König:

Ich schütze dich, Assurbanibal, ich Nabu, bis ans Ende der Tage.

Oder es hat in Ägypten Ramses II. im Gedränge der Schlacht seinen „Vater" Amon angefleht und ihn an seine Frömmigkeit und an die ihm erwiesenen Ehren erinnert. Da wird ihm die Gewißheit der Erhörung:

Rē hat mich erhört und kommt zu mir, da ich zu ihm rufe[1]).

In ähnlicher Weise antwortet auch in Israel Gott durch Profetenspruch. So hat Natan dem David aus nächtlicher Offenbarung Jahwes Antwort auf sein ihm geäußertes Vorhaben gegeben 2 Sam 7, 1 ff. So wird dem David selbst eine profetische Offenbarung 2 Sam 23, 1 ff., vgl. Ps 110, 1 ff., Ps 2, 7 ff. Solche Gotteskundgebungen sind dann auch in den Kultus eingedrungen. Wie Amos oder Jesaja mitten in den Opfervollzug und in die festlich gehobene Versammlung im Tempelraum — hier in gewolltem schrillem Mißton zur Feier selbst — ihre Gottessprüche hineinrufen (Am 7, 10 ff.; Jes 1, 11 ff.), so haben es andere profetisch begeisterte Männer im Einklang mit der Feier gehalten, sie fortführend und erhöhend. Das Auftreten des Einzelnen mit einer plötzlichen Gottesbotschaft auf Grund augenblicklicher Erregung durch die Feier ist wohl eine typische Form im Kultus gewesen, wie uns Lieder wie Ps 81 und 85 lehren können (s. zu 81, 6c ff. und 85, 9 ff.). Diese Form ist dann auch in die Dichtung übergegangen. Von den Profeten und profetisch begeisterten Männern haben sie die Sänger und Dichter übernommen. Gewiß zunächst nicht als bloße Form, sondern in ernster Wirklichkeit. Aber mit der Zeit mag sie zur liturgischen Form geworden sein, vgl. zu 81, 9 ff.

Der Grund, auf den die Gewißheit der Erhörung sich stützt, ist das Vertrauen auf Jahwes Macht allein und seinen Namen 8. So reden freilich auch heidnische Herrscher. So heißt es[2]) bei Ramses II.: „Amon ist besser für mich als Millionen von Fußtruppen und Hunderttausende von Gespannen . . Nichts sind die Werke der Menschen, Amon ist wertvoller als sie . . Ich bin mehr wert für dich als Hunderttausende." Solche Betrachtungen liegen allen Völkern nahe; ziehen sie im Vertrauen auf ihre Gottheit in den Krieg, so wissen sie auch, daß schließlich nicht „Wagen und Rosse", sondern der Gott den Sieg

[1]) Zimmern, Babyl. Hymnen u. Gebete II 20; Erman, Ägypten u. ägypt. Leben 525 f.
[2]) Erman, Ägypten 526.

gibt. Eigenartig ist in Israel nur die besondere Färbung, in der dieser Gedanke immer wieder, besonders bei den Profeten — man denke an Jes 7, 9; 30, 15ff., dazu an Ri 7, 1ff. (Gideon) — zum Ausdruck kommt. Sie hat besonders bei Jesaja zu einem hohen religiösen Idealismus geführt, der, solange er mit dem praktischen Blick für das Wirkliche verbunden blieb, imstande war, Israel auf ein hohe Warte zu stellen und damit seine Äußerungen über diese Dinge innerlich weit über die heidnischen Parallelen zu erheben; vgl. m. GVI. II^3 528f. — An Stelle von Wagen und Rossen steht nun zu Israel der Name Jahwes 8^b. Er ist gewissermaßen das Feldgeschrei, mit dem seine Scharen in die Schlacht ziehen; ähnlich wie die Scharen Gideons mit dem Rufe: „Schwert Jahwes und Gideon!“ in die Schlacht ziehen oder wie die Muslime jedes Tun mit ihrem *bismi-'llāhi* „im Namen Gottes“ anheben. Es ist nicht ausgeschlossen, daß jenes *b^{e}schem Jahwe* auch in Israel geradezu das wirkliche Feldgeschrei war, mit dem seine Krieger in den „Kampf Jahwes“ stürzten. In diesem Falle wird es gewiß von manchen als eine Art Zauberwort und der Name als ein Talisman verstanden worden sein, dessen Ausrufen den Gott persönlich herbeizwang. Aber der Sinn des Dichters ist dies hier so wenig wie zuvor in 2. Jahwe bleibt im Himmel (v. 7); die Zeiten, wo er persönlich in die Schlacht zieht, sind längst vorüber; auch die heilige Lade zieht nicht mit, wie v. 3 zeigt. Der „Name“ Gottes ist hier nur noch der Ausdruck für den Gott selbst, der aber den Gedanken an seine persönliche Anwesenheit bewußt abwehren will. Es ist gewissermaßen die theologische, priesterliche Formel für die Kraft und die Sache des Gottes, in der und um die man kämpft. Ähnlich 33, 16—20.

21 Für den König. Nach der Schlacht.

1 Dem Musikmeister; ein Psalm von David.

[Tempelchor:]

2 *Jahwe, deiner Kraft freut sich der König,*
und ob deiner Hilfe wie jauchzt er so sehr! 4+4
3 *Seines Herzens Wunsch, hast du erfüllt,*
das Verlangen seiner Lippen ihm nicht versagt. [Sela] 4+4

4 *Ja du tratst ihm entgegen mit Segen und Heil*^{a}*,*
hast gelegt ihm aufs Haupt die Krone aus Gold. 4+4
5 *Er bat um Leben — du gabst es ihm*^{b}*, der Tage Länge allzeit und ewig.* 4+4

6 *Groß wurde sein Ruhm durch deine Hilfe,*
ja Glanz und Hoheit legtest du auf ihn; 4+4
7 *Hast ihn gesetzt für allzeit zum Segen und beglücktest ihn mit Freude vor dir.* 3+3

[Eine Stimme:]

8 *Ja der König vertraut auf Jahwe, hat Bestand durch die Gnade des Höchsten:* 3+3
9 *Es packt deine Hand all deine Feinde, deine Rechte 'zerschlägt'*^{c} *die dich hassen.* 3+3

10 *Mach es ihnen wie im Feuerofen, wenn du erscheinest, Jahwe*[d]*!* 3+3
[Seine Wut verschlinge sie, es fresse sie Feuer!]
11 *Ihre Frucht tilge aus vom Erdboden ihre Brut aus den Menschenkindern.* 3+3

12 *Wenn sie Böses wider dich planen*[e] *und ersinnen Arglist: — ganz vergebens!* 3+3
13 *Die Flucht heißest du sie ergreifen*[f]*, mit deinen Sehnen zielst du auf ihr Gesicht.* 3+3

[Alles Volk:]

14 *Auf denn, Jahwe, in deiner Kraft, daß wir singen und aufspielen deiner Stärke!* 3+3

a) Eigtl.: „Segnungen des Guten". b) 𝔐 + von dir. c) 𝔐 nochmals חִמְצָא; l. חֻמְחָץ. d) So mit veränderten Akzenten; die folgende Glosse ist schon am Wechsel der Person kenntlich. e) eigtl. „auf dich herabneigen". „dir drohen". f) eigtl. den Rücken (zur Flucht) wenden.

Das Lied gehört seiner Art nach zu den Dankliedern für große öffentliche Dankfeiern, wie wir sie in Ps 65. 118. 138 u. a. voraussetzen dürfen. Nur ist hier der Anlaß durch den Inhalt des Liedes besonders klar angegeben. Augenscheinlich haben wir das Gegenstück zu Ps 20 vor uns. Zieht dort der König eben aus zur Schlacht, so ist er nun als Sieger heimgekehrt. Sein Gebet ist erhört, die ganze Festgemeinde jauchzt mit ihm über das Heil, das Jahwe ihm beschert hat 2—7. Doch in v. 8 wendet sich die Rede, wie schon der Übergang zur persönlichen Ansprache an den König in 9 zeigt. Wie in Ps 20, 7 ff. eine Stimme in der Weise der Profeten auftrat, so wird auch hier im Tone der profetischen Predigt das Kriegsglück des Königs für jetzt und alle Zukunft als die Folge seines Gottvertrauens geschildert. Das soll wohl heißen, daß, wenn er auf Jahwe vertraut, ihm das Kriegsglück treu bleiben werde. Die Strofe verbindet so einigermaßen den Stil der glückverheißenden Hofprofetie, wie sie sich sicher an allen Höfen fand (vgl. 1 Kön 22, 6 ff.), mit dem sittlichen Ernste der echten Profeten. Auch dieses Lied wird im übrigen, wie Ps 20, schwerlich nur für einen bestimmten einzelnen Zweck gedient haben. Es mag in der Weise des „Heil dir im Siegerkranz" bei vielen Gelegenheiten verwandt worden sein.

Der eigentlichen Danksagung für die Erhörung **2. 3** folgt in **4. 5** ein dankender Rückblick auf das ganze Leben des Königs. Seine Krönung ist ein besonderer Beweis göttlicher Huld. Nicht minder steht sein ganzes Leben unter dem Schutze Jahwes. Daß die Bitte um langes Leben den Königen bei ihrem Regierungsantritt ebenso geläufig war, wie dessen Ankündigung durch die Hofprofeten, zeigt uns 1 Kön 3, 6 ff., wo es Salomo zum besonderen Verdienst angerechnet wird, daß er um Besseres gebeten habe. Wie wenig man im ganzen an dieser Bitte Anstoß nahm, zeigt eben unser Psalm. Daß die Begnadung mit „ewigem" Leben nur als höfische Wendung im gehobenen Stil zu verstehen ist und zu keinerlei weiteren Schlüssen Anlaß gibt, zeigen Stellen wie 1 Kön 1, 31; Ps 61, 7. 8 u. a. In **7** wird der König sodann mit deutlicher Anspielung auf Gen 12, 2 als dauernder Segensquell für sein Volk bezeichnet und ihm Freude „vor Jahwes Antlitz" d. h. in seiner Gemeinschaft

und dem Bewußtsein, bei ihm in Gnade zu stehen (140, 14) in Aussicht gestellt. Der Wunsch entspricht etwa dem 2. Gliede des Aaronsegens vom Leuchtenlassen des Antlitzes über jemand.

v. 10[b] fällt stark aus der Rolle. Während vorher und nachher der König in 2. Person angeredet ist, ist hier plötzlich von Jahwe die Rede, dazu in einem überschüssigen, die Symmetrie störenden Versgliede. Es scheint demnach ein Zusatz vorzuliegen. Werden 10[a] und 11 auf den König bezogen und scheidet die Hereinziehung Jahwes aus, so liegt kein Grund vor, 9—13 als Einschaltung anzusehen (Bu.). Auch ist dann nichts am Texte zu ändern. Das Bild in 13 zeigt den fliehenden Feind, der im Fliehen noch erfolglose Versuche macht, dem Verfolger zuzusetzen.

Das Schlußwort 14 mündet in Bitte und Gelöbnis für die fernere Zeit des Königs aus, ein Motiv, das auch beim Dankfest sein volles Recht hat.

22 Von Gott verlassen.

1 Dem Musikmeister nach[a] „Hinde am Morgen"; ein Psalm von David.
2 *Mein Gott, mein Gott, was hast du mich verlassen?*
fern sind von meiner Hilfe die Worte meines Schreins! 4+4
3 [Mein Gott[b],] *ich ruf am Tag, du antwortest nicht,*
die Nacht kennt kein[c] Stillschweigen bei mir. 4+4

4 *Doch du bist der Heilige 'Jakobs'[d], der thront ob dem Preis Israels.* 3+3
5 *Auf dich bauten unsere Väter, bauten fest und du errettetest sie;* 3+3
6 *zu dir schrieen sie, fanden Rettung, auf dich bauten sie nicht vergebens.* 3+3

7 *Ich aber bin nur ein Wurm und kein Mensch, der Leute Spott und viel geschmäht.* 3+3
8 *Die mich sehn, die spotten mein, sie reißen das Maul auf, schütteln den Kopf:* 3+4
9 *„Wälz' auf Jahwe!"[e] — „Der rette ihn, helf ihm aus, hat ja Freud an ihm!"* 3+3

10 *Aus der Mutter Schoß zogst du mich[f], an der Mutter Brust bargst du mich.* 3+3
11 *Auf dich bin ich gewiesen von Anfang, bist vom Mutterleib her mir mein Gott.* 3+3
12 *Sei nicht ferne von mir, denn die Not, sie ist nah, da niemand hilft.* 6

13 *Es umgeben mich mächtige Stiere, mich umringen Starke von Basan,* 3+3
14 *tun auf nach mir das Maul — ein Löwe reißend und brüllend,* 3
15 *Wie Wasser zerfließ ich, schon löst sich ja auf all mein Gebein.* 6
Mein Herz ist worden wie Wachs, zerfloß in meinem Innern. 3+3
16 *Wie Scherben ist trocken mein Schlund[g]*
und meine Zunge klebt mir am Gaumen: 3+3
ja in den Staub des Tods beugst du mich[h]. 3
17 *Weh mich umgeben ja der Hunde 'viel'[i], die Rotte der Frevler umringt mich,* 3+3
mir 'durchgrabend' Hände und Füße[k]. 3
18 *Kann mir zählen jedes Bein, sie aber sehns an voller Lust.* 3+3
19 *Ja meine Kleider verteilt man schon, um mein Gewand schon wirft man das Los.* 3+3

20 *Aber du, Jahwe, bleib nicht fern! Du meine Stärke, mir zu helfen eil!* 3+3
21 *Errette mein Leben vom Schwert, aus der Hunde Gewalt mein Liebstes!* 3+3
22 *Ach erlös mich vom Löwenrachen,*
von den Hörnern der Büffel 'mein arm'[l] *Leben!* 3+3

23 *Dann will ich künden den Brüdern dein Lob, preis dich inmitten der Gemeine:* 3+3
24 *„Die Jahwe fürchten, preist ihn, aller Same Jakobs ehre ihn,* 3+3
„ja es bebe vor ihm aller Same Israels! 4
25 *„Hat nicht verachtet, hat nicht verschmäht Elender Elend;* 6
„nicht verborgen sein Antlitz vor ihm, da er zu ihm schrie, hört' er ihn!"[m] 3+3
26 *So gilt dir mein Preislied*[n] *vor vielem Volk,*
mein Gelübde zahl ich vor seinen Frommen. 3+4
27 *Essen solln Gebeugte, satt werden, bringen Preis Jahwe, die ihn suchen:* 3+3
eur Herz lebe auf für immer! 3

28 *Des gedenkend bekehren* [zu Jahwe] *sich der Erde Enden,*
es müssen sich beugen 'vor ihm'[o] *alle die Völkersippen.* 4+4
29 *Denn des Jahwe ist die Herrschaft, 'er' ist*[p] *Herrscher der Völker.*
30 *'Ja ihn' müssen anbeten*[q] *die in der Erde 'schlafen'*[r]*;* 4+4
und vor ihm sich verbeugen, die in den Staub abfuhren.
. . . . . .[s] 4+?
31 *Die Nachwelt*[t] *soll ihm dienen, von dem Herrn wird erzählt*
dem Geschlecht, 32 *das kommt*[u]. 6
32 *Undman kündet seine Gnade nachgebornem Volk, daß 'Jahwe'*[v] *es tat.* 6

a) Wenn es überhaupt gelingen kann, den dunkeln Worten „Hinde der Morgenröte" (so wörtlich) einen Sinn abzugewinnen, so nur durch die Erklärung, daß wir es hier mit dem Anfang eines andern Liedes zu tun haben und עַל „nach" im Sinne von: in der Weise, nach der Art (Melodie?) bedeute; vgl. die Hymnen des Syrers Efräm und Dalman, Paläst. Diwan XVII f. — Die alten Übers. denken z. T. an die „Kraft" (אַיָּלוּת, s. BH) des morgendlichen Brandopfers, vgl. Del. b) v. 2 ist im Text kaum zu beanstanden; aber אֱלֹהַי in v. 3 scheint Glosse. c) Eigtl. „und des Nachts ist kein (str. ו vor לֹא)". Mit „Beruhigung" darf man דוּמִיָּה nicht übersetzen. d) Ergänze יַעֲקֹב (Ehrl.). e) 𝔐 kann nur Imper. sein, aber man sähe, wenn auch der Übergang nicht unerhört ist (GK 144p), doch lieber ein Perf. oder Imperf. Ersteres haben 𝔊 𝔖 Hier und Matth 27, 42. f) 𝔐 ist Part. von נָחָה, das, weil sonst nicht vorkommend, bestritten wird. Aber 𝔊 ἐκοπάσας με und 𝔗 *qui prodire fecisti me* treten doch entschieden dafür ein. g) Vielfach wird חִכִּי m. Gaumen gelesen, weil zum Bild der Scherbe besser passend. Doch ist die vertrocknete Lebenskraft, trocken wie eine Scherbe, nicht unmöglich. h) Gunk.: עַד בְּשַׁפְתִּי תִּ֫יבַשׁ und Todesstaub liegt auf m. Lippen. i) Nach 𝔊 eingesetzt. k) Eine alte *crux* der Ausleger. 𝔐 כָּאֲרִי wäre am ehesten als Acc. zu fassen: wie einen Löwen umringen sie mich an H. und F. Es handelte sich dann um eine sehr prägnante Ausdrucksweise: wie Hunde und Jäger den Löwen umringen, ihn zu erlegen oder zu fesseln, so mich die Feinde, um mich an H. und F. zu fesseln. Möglich ist die Fassung (so Gunk.), aber die Härte befremdet. Es kommt dazu, daß die Bezeugung der LA nicht schwer wiegt. Das Nähere vgl. in BH, dazu GB, Del. und Bae. und Ginsburg, Introd. to the . . . Hebr. Bible 1897, 968 ff. Die alten Übers. haben fast durchweg ein Verb gelesen. Ein solches läßt der Zusammenhang auch am ehesten erwarten. Es scheint dabei sowohl an ein Part. כֹּאֲרֵי

als ein Perf. כָּאֲרוּ oder כָּאֲרוּ gedacht zu sein. Letzteres würde auf כאר = כור führen. Als Bedeutung nehmen *AΣ* und Hier. „binden“ an, was wohl nur aus dem Zusammenhang (s. o.) erschlossen ist, sich aber nicht belegen läßt. In seiner 2. Übers. rät *A* auf „beschämen“, vgl. syr. ܟܗܠ. 𝔊 𝔖 𝔙 haben „graben“ ὤρυξαν *foderunt* ܟܪܝܘ (verwundet). Das Bild der Hunde in den Städten des Orients, die Leichname benagen, wäre dann festgehalten. Jedenfalls scheint eine Verbalform besser bezeugt, hieße sie nun כַּאֲרִי oder כָּאֲרוּ; auch darf gerade hier das Zeugnis von 𝔊 nicht unterschätzt werden, weil es zeigt, daß die Bedeutung „graben“ ganz unabhängig vom christlichen Weissagungsbeweise aufkam. l) 𝔐 kann kaum heißen: erhöre mich, ein Perf. aber ist hier verfrüht. Lies עֲנִיָּתִי, fem. zu עָנִי mein elendes (Leben). m) Ich betone: ubᵉschâwwᵉoeláw schamé‘. n) eigtl. „von dir geht aus, dich nimmt zum Gegenstand“; andere: = du gibst es mir ein. o) 𝔐 „vor dir“; l. nach 𝔊 𝔖 Hier. לְפָנַי. p) 𝔊 𝔖 + וְהוּא, doch genügt הוּא. q) 𝔐 „es aßen und huldigten“; l. אַךְ לוֹ יִשׁ׳. r) 𝔐 „die Fetten“ (= Vornehmen?); l. יְשֵׁנֵי von יָשֵׁן. s) Die folgenden Worte sind wohl eine Glosse, deren Sinn vielleicht ist: „und [wer] seine Seele nicht am Leben erhalten kann“. t) זֶרַע im absol. Gebrauch; viell. ist aber ז׳ st. constr. vor einem verkürzten Relativsatz (Ehrl.), dann: „die Nachkommen derer, die ihm dienen“, also: die Nachkommen seiner Frommen, von Jahwe sollen sie erzählen (יְסֻפַּר). u) l. den Sing. Die mas. Versabteilung ist unglücklich. v) 𝔊 𝔖 + יהודה.

Ein Klagegesang von ergreifender Wirkung. Ein schwer Heimgesuchter schüttet sein Herz vor Gott aus und wird nicht müde, in immer neuen Anläufen seinen, Leib und Seele verzehrenden, ihn dem Tode nahebringenden Jammer vor Jahwe darzulegen. Aber nicht nur den sichern Tod sieht er vor Augen, wenn Jahwe nicht plötzlich eingreift: gleich schwer lastet auf ihm die Angst, von Gott verlassen zu sein. So wird der Psalm der erschütternde Notschrei eines am Rande der Verzweiflung Stehenden.

Und doch kann er von diesem Gott nicht lassen. Es ist ihm als müßte der ferne Gott, sieht er nur endlich seinen ganzen Jammer, sich noch erweichen lassen. Obwohl zum Tode müd und mürbe von Krankheit, Elend und Anfechtung, kann er darum doch die Hoffnung auf den alten Gott, der den Vätern beistand, nicht aufgeben.

Aber indem er so hin und her getrieben wird in seiner gequälten Seele zwischen Verzweiflung und Hoffnung, zwischen herzzerreißender aussichtsloser Klage und zagem Sichklammern an den letzten Rest von Glauben an den Erlösergott Israels, der ihm noch blieb, erlebt er es, daß der Funke zur Flamme und die Flamme zur hellen Lohe wird. In jähem Übergang wird auch hier wie in ähnlichen Liedern (vgl Ps 6; 13; 28) die Klage zum Dank und Preis. Im Aussprechen tiefsten Leides sind Zweifel und Verzweiflung geschwunden. Glaube und Zuversicht triumfieren und das Lied verkündet schließlich den Sieg des Gebets und die Wahrheit der Gebetserhörung (v. 23—32, besonders 26—32).

Nicht leicht ist zu sagen, welcher Art das Leid ist, das unser Lied veranlaßt hat. Starke Schilderungen von Krankheit und körperlicher Schwäche (15 f., 18ᵃ) wechseln mit solchen, die ein Seelenleid vorauszusetzen scheinen (3. 7. 15ᵇ) und beide wieder mit solchen, in denen die grimme und des Dichters Leben gefährdende Wut von Feinden im Vordergrund steht (7ᵇ. 8 f. 13 f. 17.

18b. 19). Es ist nicht ausgeschlossen, daß zwei Hauptursachen äußerer Art: Krankheit und Feindschaft der Gottlosen, zusammenwirkten, seine Seele in den Zustand von Jammer und Verzweiflung zu versetzen, der aus dem ersten Teile des Liedes (2—22) uns entgegentritt. Aber die erste Stelle scheinen doch die Menschen einzunehmen und die Krankheit scheint eher die Folge der dauernden Anfechtung durch sie als die erste Ursache des Leids zu sein, s. u. Dann hätten wir auch hier wieder ein Lied vor uns, das dem alten Gegensatz von Frommen und Gottlosen in Israel entsprossen ist und sich demnach mit Psalmen wie 10. 64 u. a. berührt.

2. 3 Verlassen! — Die einführende Strofe, den häufigen Aufgesang ersetzend, führt hier gleich mitten in die Sache. Sie erzählt in wenig Worten eine ganze Geschichte. Oder vielmehr, sie setzt eine solche voraus. Ich hatte einmal Gott, er war mir nahe als einem seiner Getreuen, und wenn ich zu ihm rief, so kam er mir zu Hilfe. Das alles ist dahin. Ich habe ihn nicht mehr. Hier liege ich mit meinem Leid und schreie nach ihm, und weit davon in unendlicher Ferne thront Gott, für mich und meine Hilfe unnahbar! So verhallt mein Wort ungehört in den Lüften, selbst wenn ich noch so laut schreie und wenn ich es nicht einmal oder zweimal tue, sondern wenn ich Tag und Nacht fortschreie. Ein früheres Glück in Gott — das Hereinbrechen schweren Leids und das Zurückweichen Gottes aus seiner Nähe und aus seinem Herzen — zahllose Notschreie um Hilfe ohne Antwort: das sind die drei Stufen, die das Leben des Dichters bis zu der Stunde bezeichnen, in der er im Liede vor uns tritt. Es ist ein Abstieg von der Höhe des Glücks und der Seligkeit in der Gnade Gottes durchs Leid hindurch bis zur tiefsten Tiefe der Gottverlassenheit und der Angst, von Gott verstoßen zu sein. — Daß der Orientale laut zu beten pflegt, was aus der Anschauung der primitiven Religionen, man müsse den Gott herbeirufen und sein „Antworten" veranlassen [1]), verständlich wird, erhöht noch die Wirkung der Klage. Man vergegenwärtige sich die Szenen an der Klagemauer in Jerusalem. Der Leser hört das Tag und Nacht nicht zur Ruhe kommende Schreien, eigentlich Brüllen (שאג) des Leidenden fast mit. — Vgl. noch Jastrow, Rel. Bab. II 103.

4—6 So kann es nicht bleiben. — Die Strofe enthält einen kräftigen Appell an Jahwe als den Gott Israels und seiner Geschichte. Was er jetzt tut, steht im Widerspruch zu seinem Ehrennamen „Heiliger Israels" und dazu, daß er als Israels Gott sich von seinem Volke verehren, ja durch seine Preisgesänge sich gleichsam einen Ehrenthron herrichten läßt 4. „Heiliger" Israels oder wie hier wohl gestanden haben mag: Jakobs, heißt er besonders bei Jesaja als der Gott Israels; קדש bezeichnet das Göttliche als solches (PRE[3] Art. Heiligkeit). Als Israels Gott hat er sonst seinen Sitz auf

[1]) Daher im Hebr. ענה antworten und שמע hören immer noch die Stelle des „Erhörens", des Erfüllens der Wünsche vertritt, auch nachdem längst die Vorstellung von Gott über die primitive Stufe hinausgewachsen ist. Zum lauten Beten vgl. Sudhaus im Arch. f. Relwiss. 9 (1906) 190ff.

dem Zion, genauer über den Keruben der heiligen Lade. Aber die Kerube sind nach Ps 18, 10 ff. zugleich die Personifikation der Gewitterwolke, in der Jahwe herniederfährt. Wie er dort in der Wolke seinen Thron aufschlägt, so wird hier das Gebet Israels, das den Wolken des Opferdampfes gleich zum Himmel aufsteigt, in kühnem Bilde als Thronwagen oder Thronsessel Jahwes gedacht. Man wird das Bild schwerlich anfechten dürfen: der Dichter redet auch sonst nicht vom Opfer, nur in v. 26 nennt er ganz flüchtig seine Gelübde, die nicht gerade Opfer sein müssen. Augenscheinlich ist ihm das Gebet viel mehr als das Opfer, und was andern der Opferrauch ist, das sind ihm die zum Himmel steigenden Gebete und Preislieder.

Was Jahwe an ihm tut, steht aber weiter auch im Widerspruch zu dem, was er vor Zeiten und allezeit an den Vätern tat. In den Tagen Moses, in den Tagen der Richter (vgl. bes. Richt. 2) — wie oft riefen da die Väter zu ihm und fanden Erhörung! Sollte was er ihnen tat, der Gegenwart nicht mehr gelten? Sollte ehrliches Gottvertrauen heute umsonst sein? 5 u. 6. So bringt das Gebet, ohne es zu sagen, aber doch in deutlicher Weise, Jahwe, wenn er fortfährt zu schweigen, mit sich selbst in einen Widerspruch, der es ihm zur Ehrenpflicht macht, endlich einzugreifen. Gerade dieser Punkt wird, psychologisch angesehen, die Entscheidung herbeigeführt und dem Beter die im 2. Teile des Liedes gewonnene Gewißheit der Erhörung zugetragen haben. „Es wäre ein Widersinn; Gott kann nicht so handeln. Einem Volke sich zuschwören und seine Frommen verlassen; der Menschen Gebete annehmen und sie im Stiche lassen; den Vätern helfen und die Enkel verstoßen — das wäre ein Tun, das jedem andern eher als meinem Gotte, wie ich ihn kenne, zusteht.“ Damit sind die Zweifel gebrochen und der Glaubensfunke entfacht, wenn es auch in der Seele noch weiter wogt und erst alles, was das Herz bewegt, durchgerungen und ausgesprochen werden muß.

7—12 Die Schmach des Glaubens. — Demgemäß sind denn in dieser Strofe beide Stimmungen vertreten. Man spürt ordentlich, wie es in der Seele dieses Mannes gärt und auf und nieder geht. Zunächst der grelle Widerstreit zwischen den Vätern und ihm: sie gerettet — er ein Wurm, das elendeste und von allen getretene Geschöpf; sie nicht zu Schanden — er das Gespött eines jeden 7. 8. Ja nicht nur ich leide Hohn, du selbst wirst hineingezogen! Nicht meiner Lage, meinem Unglück gilt ihr Spott — nein, meinem Glauben und damit dir selbst! Man kennt den Leidenden als einen Frommen, dessen Grundsatz ist, sein Anliegen דֶּרֶךְ 37, 5 auf Jahwe zu wälzen und der sich rühmen konnte, daß Gott Wohlgefallen an ihm habe. Gerade das gibt den Feinden Anlaß zum Hohn und es gibt ihrem Höhnen den bittersten Stachel: sein Bestes, was er bisher hatte, seinen Glauben und sein Verhältnis zu seinem Gotte, sieht er frivol in den Staub gezogen 9 (Näheres über den Grund des Spottes s. zu 41, 6. 9). Aber dasselbe Gebaren der Widersacher gibt auch ihm wieder den fast verlorenen Halt, die Schmach des Glaubens ist ihm der Stolz des Glaubens. So wendet sich aufs neue in seiner Seele das Blatt und

der schon leis entfachte Funke gewinnt neue Nahrung. Freudig und kühn wird er sich bewußt: was sie frech höhnen, ist ja die lautere Wahrheit und soll es bleiben! Von Mutterleibe an war es so: du hast mich ins Dasein geführt, hast mir Scheu und Zagen des Säuglings genommen und wie man dem Vater das Neugeborene auf die Kniee legt, damit er es als sein Kind anerkenne und es dann der Mutter übergebe (vgl. Hi 3, 12), so hat man mich dir auf die Kniee — wir würden sagen: ans Herz — gelegt, hat mich auf dich gewiesen. Kurz, sein ganzes Leben ist eine Kette von Erfahrungen des Segens und der Hilfe Gottes **10. 11.** Damit ist aber auch über seine Zukunft entschieden. Was er bisher war, ein Kind Gottes, will er bleiben. Und wenn er nun nochmal um Hilfe fleht, so klingt es ganz anders als früher. Jetzt weiß er Jahwe auf seiner Seite, sie haben ja mit ihm zugleich seinen Glauben und damit seinen Gott geschmäht **12.**

13–19 Das Wüten der Feinde. — Trotzdem schreitet das Lied in der Schilderung des Elends fort. Ja, diese Schilderung setzt jetzt erst recht ein. Noch ist der Beter innerlich nicht so weit, Ruhe und Frieden und die Gewißheit der Erhörung gefunden zu haben. Erst muß sein ganzer Jammer vor Gott ausgebreitet, sein ganzes Leid sozusagen von der Seele herunter geredet sein. Und jetzt erst erfahren wir einiges Nähere über die Art seines Schmerzes. In den stärksten Ausdrücken, die aus der tiefsten Tiefe eines zerschlagenen Gemüts und einer zum Tode wunden Seele kommen, zeichnet er besonders in v. **15** ff. die alle Kräfte verzehrende, den Körper geradezu aufreibende und auflösende Macht seiner Anfechtung. Er sieht sich von einer Herde von Büffeln umringt, die brüllend wie Löwen auf ihn einstürmen. Es ist ihm als hätte Basan, das fruchtbare Hochland im nördlichen Ostjordangebiet, berühmt durch seine Weidetriften und seinen kräftigen Viehschlag (vgl. Dt 32, 14; Am 4, 1) seine wildesten und gefährlichsten Stiere auf ihn losgelassen **13. 14.**

Was unter den Basansstieren zu verstehen ist, erfahren wir erst später. Zunächst wird uns die Wirkung ihres Angriffs vor Augen geführt. Unter den Bildern der Auflösung und des Zerfließens, die auch unsere Sprache kennt, wird die verheerende Wirkung dessen, was er erlebt, geschildert. Sein Körper ist wie Wasser — ohne Halt und Bestand, auf seinem Lager hingegossen. Die Sehnen und Bänder versagen dem kraftlosen Leibe den Dienst — die Glieder sind wie gelöst am Leibe, schlaff herunterhangend. (Dasselbe Bild auch in Babylonien: Zimmern, Bab. Hymn. 29.) Alles Lebensgefühl und aller Mut ist ihm dahin — das Herz entsinkt ihm, so nach unserer Redeweise; es ist in seinem Innern zerflossen wie geschmolzenes Wachs, so nach hebräischer Auffassung (vgl. Dt 20, 8; Sam 17, 10) **14. 15.** Dazu quält ihn das Fieber und peinigender Durst, die Lebenskraft wie versengt (vgl. 32, 4), die Zunge am Gaumen klebend — alles zusammen ihn todmüde und todwund machend, so daß er als ein Halbtoter sich schon dem Staub des Grabes nahesieht **16.** Das alles klingt wie schwere Krankheit, meint sie auch. Nur wird die Krankheit des

Leibes nicht das Erste sein, sondern die Folge des Herzeleids, die physische Wirkung der alle Kraft des Leibes und der Seele lähmenden Angst und Gefahr. Das Herzeleid selbst aber scheint die Wirkung der Bedrohung und Befeindung, von der v. 13f. berichtete.

v. 17ff. Ist der Klagende schon daran, zu sagen, wie er durch alles, was auf ihn einstürmt, zum Tode wund ist und wie er im Geiste schon den Staub des Grabes um sich sieht, so erwartet man am Ende der Klage angelangt zu sein. Statt dessen hebt sie neu an. Es verbürgt die unbedingte Lebenswahrheit der Schilderung, der alles Gemachte fern liegt, daß das Lied so wenig logische Ordnung zeigt. Hier redet die Sprache des Herzens zu uns, nicht die Strenge der Logik noch auch ein hergebrachtes Schema [1]). Ein schwer Leidender, an Leib und Seele Kranker meint wohl mit dem ersten Anlauf sich ausgesprochen zu haben. Er hofft damit zur Ruhe zu kommen. Da wallt es aufs neue in ihm auf. Sein ganzer Jammer faßt ihn noch einmal an, und er muß mit neuer Klage ansetzen. Ebenso in Ps 42. Das ist die Macht der Stimmung und des Schmerzes über die Überlegung. Hier ist alles echtes Erzeugnis erlebter Psychologie — alles Wahrheit, nichts bloße Dichtung eines nur Nachempfindenden. — Aus den Büffeln sind nun Hunde geworden und aus diesen eine Rotte von bösen Menschen, die ihn umringt. Hier erst erlangt die Bildersprache ihr Ende. Jetzt endlich erfahren wir, wer eigentlich die Anfechtenden sind: die Gottlosen. Was sie wollen, ist immer noch mehr angedeutet als gesagt und bei der Unsicherheit des Textes an einem entscheidenden Punkte nur halb gewährleistet. Nach 𝔐 sieht er sich von den gottlosen Feinden umringt mit der Absicht, ihn — wie Jäger den Löwen — zu fesseln und gefangen wegzuschleppen. Nach älterer und reicher bezeugter LA sieht er schon im Geiste seinen Leichnam von den Straßenhunden des Orients zerfleischt, oder sieht er (wohl richtiger) sich von den grimmigen Feinden so bedroht, als nähmen sie die Rolle der gierigen Straßenhunde ein 17. Für die letztere Deutung spricht auch der Umstand, daß er in 18 sich noch lebend denkt und erst in 19 das Letzte und Äußerste im Geiste wirklich eingetreten sieht. Wie sie in 17 gierig und schadenfroh ihm gegenüberstanden, so weiß er sich in 18 noch von der Rotte der grausamen Widersacher umringt und muß mitansehen, wie sie dem abgezehrten Kranken Rippe um Rippe nachzählen.

Erst in 19 gibt er sich dem Gedanken an das Äußerste für eine Weile rückhaltlos hin. Geht es so weiter, so werden sie bald auch noch über mein

[1]) Richtig ist, daß auch hier manches an geläufige Wendungen erinnert. So ist schon zu v. 15 zu vergleichen, daß ein babylonisches Klagelied sagt: „Meine Glieder sind zergangen . . . auf meinem Lager wälze ich mich wie ein Rind, beschmutze mich wie ein Schaf mit meinem Unrat“ (Ungnad, TuB I, 93). Ein anderes Lied klagt: „Aufgerieben haben mich Tod und Verderben“ (S. 87, 74). Ja selbst Tod und Grab sieht der Verfolgte im Geiste schon vor sich und sieht vielleicht schon, wie man seine Habe teilt (S. 93, 66ff.). Aber in diesen Wendungen ist nichts, was nicht immer wieder erlebt werden konnte. Nur werden vielleicht für bestimmte Erlebnisse schon feste Ausdrucksweisen — wohl durch den Kultus, vgl. Jastrow, Rel. Bab. II, 10f. 61f. — geprägt gewesen sein.

Erbe verfügen. Wie man des erschlagenen Feindes Rüstung oder des hingerichteten Verbrechers Habe teilt, so mögen sie bald auch über meine Habe verfügen. Beide Vershälften sind synonym; weder „Kleider“ und „Gewand“, noch „teilen“ und „losen“ dürfen voneinander geschieden werden. Das Ganze denkt an die Verlosung der Habe des Verbrechers. Handelt es sich hier bloß um eine ausmalende Übertreibung (Gunk.[3] 50), so sagt auch dieser Zug uns nichts weiteres über des Dichters Lage und seine Feinde. Aber wie käme er zu dem seltsamen Gedanken? Die Verteilung der Habe des Gestorbenen an beliebige Menschen, vollends an seine Feinde, wenn sie eben seine Widersacher sind und sonst nichts, war in Israel sicher nie Sitte. Wohl aber scheint die Regierung und wohl auch die Richter (vgl. 1 Kön 21, 15 f.) sich als Erben eines Verfehmten betrachtet zu haben; oder es mögen die Henker das Recht gehabt haben, sich in den Raub zu teilen (Matth 27, 35). Nur unter dieser Voraussetzung haben die Worte rechten Sinn. Dann aber fällt auch ein Licht von ihnen auf den Leidenden und seine Widersacher. Es scheint sich um einen Prozeß zu handeln, in dem er Angeklagter, sie Ankläger sind. Er fürchtet das Äußerste, die Hinrichtung, und sieht sie vor Augen als sein sicheres Los, wenn nicht Hilfe kommt. Freilich ist bei dieser Erklärung auch eine andere Frage nicht zu umgehen. Wenn es sich um ein Gerichtsverfahren handelt und des Dichters Widersacher, die seinen Tod herbeisehnen, ja ihn im Geiste schon eingetreten sehen, seine Ankläger, vielleicht sogar seine Richter sind, dann wäre auch nicht ausgeschlossen, daß das Durchgraben von v. 17 sich geradezu auf die Art der Hinrichtung, also die Kreuzigung, bezöge. Daß diese grausame Todesart wirklich ausgeübt wurde, besonders im persischen Reiche, ist nicht zu bezweifeln [1]).

[1]) Vgl. zur Strafe der Kreuzigung: Keim, Geschichte Jesu von Nazara III (1872) 409 ff.; Fulda, Kreuz und Kreuzigung (1878); Hitzig in Pauly-Wissowa, Art. *crux*, IV (1901) 1728 f., bei Caesar ebda X 188, 35 f.; Encyclop. Bibl., Art. *cross* von Canney I (1899), 957 f. — Daß die Babylonier die Strafe des Pfählens d. h. des Aufspießens auf einen spitzen Pfahl kennen, ist uns vielfach bezeugt und bedarf keines Beleges. Ebenso, daß das AT das öffentliche Aus- vielleicht auch Aufhängen der Verurteilten, sei es tot oder lebendig — ersteres mag die Regel gewesen sein — kennt. Eine andere Frage ist, ob man schon innerhalb des AT darüber hinausgehen und eigentliche Kreuzigung annehmen darf; s. darüber unten. — Außerhalb Israels ist die Strafe zunächst bei den Puniern bezeugt; die ältesten Nachrichten geben Ennius und Plautus, vgl. Liv 23. 33; 30, 43; Val. Max. 2, 7, 12. Durch die Punier mögen die Römer diese Art der Hinrichtung kennen gelernt haben. Aber die Punier haben sie, wie es scheint, selbst erst aus dem Orient übernommen. Herodot redet mehrfach von der Strafe des *ἀναστανροῦν* oder *ἀνασκολοπίζειν*, doch bleibt es an den meisten Stellen unentschieden, wie er sich den Vollzug denkt, vor allem, ob er an ein eigentliches Festnageln der Verurteilten an ein aufgerichtetes Holz — was für unseren Text wegen des כאר der entscheidende Punkt ist — denkt. Aber es ist kein Zweifel, daß er auch diesen Modus kennt; wie später auch die Römer ihn neben andern kannten (vgl. Fulda 273, auch 150. 154). In 9, 120 und 7, 33 schildert er den Hergang, den er sonst (3, 159 u. ö.) mit den genannten allgemeineren Ausdrücken bezeichnet, genauer: *σανίδα προσπασσαλεύσαντες ἀνεκρέμασαν* und *πρὸς σανίδα προσεπασσάλευσαν*. Also man nagelte den Verbrecher an ein Brett — und wohl das Brett an einen Pfahl — und hing ihn auf. Die Strafe wird dem Perser Artayktes zur Zeit des Xerxes durch die Griechen

Man hätte noch mehr Grund an sie zu denken, wenn etwa unser Lied im Exil, also in Babylonien selbst entstanden wäre, was auch aus anderen Gründen nicht ausgeschlossen ist. Doch muß es, schon um der Unsicherheit des Textes willen, auch hier genügen, die Möglichkeit auszusprechen; wirkliche Sicherheit läßt sich kaum erreichen.

20—22 Der letzte Notschrei. — Darum die letzte Bitte: greifst du nicht eilends ein, so bin ich verloren. Darum auch die Betonung seines Lebens. Es ist das einzige, was ich noch habe, mein „einziges", liebstes Gut יחידה. Freilich in dem Zustand, in dem ich bin, ein bescheidenes Gut, ein elendes Dasein, eine „arme" Seele, עניה! Zum Büffel רְאֵם (רֵם) s. 92, 11.

23—32 Der Triumf der Erhörung. — Nun endlich hat die Seele sich durchgerungen und hat der Glaube an den Gott, der da hilft, den Sieg über alles Leid der Gegenwart davongetragen. So schlägt denn unser Lied plötzlich einen ganz anderen Ton an, so sehr, daß manche Erklärer meinten, hier einen späteren Zusatz annehmen zu sollen. Die Deutung findet soeben wieder einen kräftigen Anwalt in Löhr ZDMG 75 (1921). Allein was zu 6, 9 ff.; 28, 6 ff. bemerkt ist, zeigt, daß wir hier keine vereinzelte Erscheinung vor uns haben, ebensowenig eine der psychologischen Wahrheit entbehrende. Es kommt dazu, daß auch babylonische Analogien die Ursprünglichkeit dieser Wendung bekunden, vgl. oben S. 21. — Wie auch sonst manchmal, so blickt der Betende zunächst hoffnungsfreudig hinaus auf die Zeit der Erfüllung seiner Wünsche, vgl. 26, 12; 31, 8 f. u. ö. Da will er aus jubelndem Herzen in der versammelten Gemeinde Gott sein Danklied singen **23—25**: was ihm geschah, geschah allen Frommen und damit dem wahren Israel insgesamt. Indem Gott des einen Elenden sich annahm, hat er zur Sache aller Frommen sich bekannt! So wird sein Lied ein Triumflied der frommen Gemeinde. Und mit dem Dankpsalm, den er singt, will er nicht verfehlen, die Gelübdeopfer zu verbinden, die er in der Stunde der Not gelobt hat **26**; zu denen sollen die gedrückten und armen Frommen in großer Zahl geladen werden und sie mögen sich dankbar daran erlaben **27**. Die Armen zum festlichen Mahle zu laden, ist auch heute noch im Orient geläufige Sitte. — Kann man in den bisherigen Worten, wenn sie auch schon ganz und gar glaubens- und siegesfroh klingen, immerhin noch nach manchen Analogien einen Ton des Versprechens und des

---

zuteil. Es wird die in Persien übliche Weise gewesen sein. So denkt sich denn auch Curt. 4, 4, 17 das Verfahren Alexanders nach der Eroberung von Tyrus: *II milia . . . crucibus adfixi* — wohl eine Nachahmung der Maßregel des Darius in Babylon Her. 3, 159. Es scheint demnach keinem Zweifel zu unterliegen, daß man im Perserreiche diese Art der Kreuzigung kannte. Ist das der Fall, so fällt auch auf Esr 6, 11 ein neues Licht. Siegfried im Komm. übersetzt: „daß er auf ihm [dem Balken] gepfählt werde" und erklärt, die Worte יִזָּקֵף וְתֻכְּחָא עֲלֹהִי besagen wörtlich: „als Gepfählter soll er an ihm angeheftet werden". Ähnlich Hölscher bei Kautzsch[3]. Aber יִזָּקֵף ist Passiv von זקף (Ps 146, 8; 145, 1) und bedeutet „aufgestellt, in stehender (nicht liegender) Haltung", also: „aufrecht soll er auf ihn [den Balken] angeschlagen (מחא schlagen) werden". Das ist abermals ganz augenscheinlich die persische Strafe der Kreuzigung.

Werbens um Erhörung durchhören, so wird nun in der Schlußstrofe 28—32 vollends alles Bitten und Werben abgestreift und alles Sorgen und Flehen ist nun restlos umgewandelt in lauter Sieg und Jubel. Nun schweift der von der Wonne der Erlösung trunkene Blick hinaus weit über die Grenzen Israels in die Welt, zu den Heiden, ins vollendete Reich Gottes, ja zu den Toten hinunter. Was Israels Frommen, dem wahren Israel, zuteil ward, das gilt aller Welt, der Sieg der guten Sache ist das Angeld für den Anbruch der Gottesherrschaft und der messianischen Zeit, wo alle Welt, auch die Heiden, ja selbst das Totenreich [1]) Jahwe die Ehre geben werden, vgl. 96, 1 ff. 98, 4 ff. u. ö. So wird aus der Klage des Gottverlassenen schließlich das Jubellied der Erlösten, das nachklingt bis in die spätesten Geschlechter 31 f. — Auch hier sind bestimmte, schon überkommene Formen nicht zu verkennen. Natürlich kann diese Tatsache dem Ernst des Gelübdes keinen Eintrag tun. In Babylonien gelobt man in ganz ähnlicher Weise für den Fall der Erhörung, daß ein Danklied die Größe der Gottheit „den ausgebreiteten Menschen" oder „den Schwarzköpfigen" d. h. den Menschen kündigen soll, Zimmern II, 19; I, 22. Und für Ägypten vgl. Erman, Denksteine 1090: saget es . . „denen, die noch nicht geboren sind"; auch 1099 ff. 1103.

Das Subjekt des Psalms. — Man hat es unnatürlich gefunden, daß ein Einzelner um des willen, was seiner kleinen Person widerfuhr, gleichsam alle Welt in Bewegung setzen sollte, und wollte deshalb, vor allem um v. 28 ff. willen, das Lied der Gemeinde zuweisen. Aber neben allem andern zeigen v. 23 und 26 die Unmöglichkeit dieser Deutung. Der Streit um Individuum oder Gemeinde als Subjekt führt deshalb vielfach nicht zum Ziel, weil man das Einzelsubjekt häufig als reine Privatperson faßt und weil man bei der Gemeinde meist an das Gesamtvolk denkt. Hingegen schwinden alle Bedenken, wenn man sich gegenwärtig hält, daß hier zwar ein Einzelner spricht, aber nicht als für sich Stehender, sondern als Vertreter einer Sache und wohl auch als Führer eines Kreises, des Kreises der Frommen. Mit seinem Sieg preist er den Sieg seiner Sache, die im Grunde die Sache Israels, ja des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit ist.

Was, abgesehen von seinem sieghaften Glauben, die religiöse Stellung unseres Dichters anlangt,, so muß daran erinnert werden, daß ihm allerdings das Leid weniger als Prüfung oder Erziehungsmittel erscheint, denn als die Folge eines einfachen Sichabwendens Gottes, weshalb es ihm auch ein schmerzliches Rätsel bleibt (v. 2). Auf der andern Seite kennt er aber weder das

[1]) Es liegt hier eine andere Auffassung von den Toten zu Grund als 6, 6; 115, 17. Vgl. dazu Jes 14, 9 ff.; Ps 139, 8; Prv 15, 11; Hi 26, 6; 38, 17 (1 Sam 2, 6?). Hierin liegt eine Annäherung an die Gedanken von Ps 17. Auch für den Gedanken der Anerkennung Jahwes bei allen Völkern und selbst im Totenreiche bestehen gewisse Analogien außerhalb Israels (Jastrow, Relig. Babyl. u. Ass. I 520 [alle Lande]. 528 [Himmel u. Ozean]). Aber in Babylonien liegt die Sache insofern einfacher, als die Idee des Weltreiches zum politischen Gedankenkreise des Reiches gehört In Israel hingegen greift sie weit über das unmittelbare politische Programm hinaus in die Sfäre der Eschatologie d. h. der messianischen Zeit.

manchmal wahrzunehmende Pochen auf die eigene Unschuld, noch besonders die manche Lieder des Leids vergiftende Bitte um Rache an den Feinden. Er ist zufrieden, frei vom Leide zu sein.

Unser Psalm hat nach der evangelischen Überlieferung in der Leidensgeschichte Jesu insofern eine bedeutsame Rolle gespielt, als Jesus selbst in der höchsten Seelenangst seine Anfangsworte ausgerufen haben soll. Da wir sonst wissen, daß Jesus ganz und gar in den Schriften des AT lebte, kann jene Nachricht nicht befremden; sie für ungeschichtlich zu erklären, geht schon deshalb nicht an, weil die spätere Überlieferung gerade diesen Zug, war er nicht gesichert, schwerlich zum Bilde Jesu hinzugedichtet hätte. Gehört er aber der frühesten Überlieferung an, so wird er kaum anzufechten sein. — Von hier aus versteht man dann, wie der Psalm schon innerhalb des NT (vgl. z. B. Hebr. 2, 11) gegen seinen eigentlichen Sinn, abgesehen von v. 28 ff., kurzweg als messianisch, und zwar genauer als in allen seinen Einzelzügen auf Christus und sein Leiden gehend verstanden wurde. So haben auch die Darsteller der Leidensgeschichte in allem, was dem frommen Israeliten hier zustößt, Vorbilder dessen, was an Jesus geschah, gesehen. Tatsächlich handelt es sich hier nicht um gewollte Weissagung auf den Messias (vgl. v. 8f. 15f. 17. 19), sondern um Züge, die unter diesem Gesichtspunkt, als wäre der Psalm eine fortlaufende Darstellung der Leiden des Messias, von den Evangelisten ins Licht gestellt und besonders hervorgehoben sind. Ja, dieser Gesichtspunkt hat sogar gelegentlich, wie beim ungenähten Rock Jesu, auch inhaltlich zur Umgestaltung des eigentlichen Sinnes des Psalmworts geführt, denn der Parallelismus wird zwischen Kleidern בגדים und Gewand לבוש kaum einen Unterschied gemacht haben, somit auch nicht zwischen teilen und losen.

23 Der Herr mein Hirt und mein Wirt.

[1] Ein Psalm von David.

Jahwe ist mein Hirt: mir fehlt nichts; [2] *auf der grünen Au weidet er mich,* 3+3
an Wasser zur Ruhe führt er mich, [3] *erquickt meine Seele;* 5
leitet mich auf die rechten Pfade seines Namens wegen. 5

[4] *Selbst wenn ich gehn muß im finstern Tale, fürcht ich kein Unglück,* 5
bei mir ist[a] *dein Stab und deine Stütze, sie sinds, die mich trösten.* 5

[5] *Du bereitest vor mir den Tisch — zum Neid meiner Feinde;* 5
Du salbest mit Öle mein Haupt, voll schenkst du mir ein[b]. 5

[6] *Nur Glück mich begleitet und Gnade all mein Leben lang:* 5
ich darf weilen[c] *im Haus Jahwes die Länge der Tage.* 5

a) Bei dem fast ebenmäßigen Bau des Lieds können diese 2 Zeilen (Sechser) stören. Wahrscheinlich ist deshalb כי אתה unter Änderung der Akzente als Zusatz anzusehen und 4a als Fünfer zu lesen. Doch zeigt auch 19A Ähnliches. b) wörtl.: mein Becher ist Fülle, Überfluß. c) L. וְאֶשֵׁב. — Zum Ganzen vgl. Haupt AJSL 21, 133 ff.

Ein schönes Lied von hoher Anmut und eigenartiger Feinheit der Empfindung. Es sind Bilder von idyllischer Lieblichkeit, zugleich zärtliche, innige Töne eines gehaltenen, in Gott ruhenden Vertrauens. Hier ertönt nichts von Kampf oder von Klage oder stürmischem Verlangen, wie so manchmal. Und doch sind dem Dichter Kampf und Anfechtung nicht unbekannt. Der hier zu uns Redende hat das Große erreicht, daß er in seinem Gott zur Ruhe gekommen ist. So spricht eine in Gott zufriedene, gesättigte Frömmigkeit aus dem Liede. Aber daraus wird man nicht schließen dürfen, daß nicht auch bei ihm allerlei Erfahrungen und Kämpfe vorangingen. Hengstenberg mag Recht haben, wenn er sagt: „Die Zuversicht, die hier ausgesprochen wird, ist nicht die kindliche, nicht die eines solchen, der den Schmerzen und Nöten des Lebens, die er noch nicht erfahren hat, mit heiterer Freudigkeit entgegen geht, sie ist die eines erfahrenen Streiters, eines solchen, der aus vielen Trübsalen kommt .... Der Preis der Ruhe, welche der Herr gewährt, läßt uns in dem Sänger einen müden Pilgrim erkennen; der Dank für die Erquickung zeigt uns den Erschöpften; das „wenn ich auch wandle im Tal des Todesschattens“ usw. einen solchen, der dunkle Lebenswege schon geführt ist und ihnen noch entgegengeht.“

Die zwei dem AT geläufigen Bilder von Gott als dem guten Hirten und als dem milden Wirte der Seinen werden zu einem Ganzen verwoben.

1—4 Der Hirt. — In Babylonien heißt der König vielfach der „Völkerhirt“; demgemäß wird auch in Israel Jahwe „der Hirt Israels“ genannt, „der Josef leitete wie eine Herde“ Ps 80, 2; Jes 40, 11, und Israel „die Schafe seiner Weide“ Ps 79, 13; 95, 7; 100, 3. Hier aber hat ein einzelner Frommer das Bild auf sich ganz persönlich und auf sein eigenes Verhältnis zu Gott angewandt. Was Gott dem Volke ist, das ist er jedem wahren Gliede des Volkes im besondern. Es war gerade in der Psalmendichtung, die so vielfach das persönlichste Eigenleben ins Verhältnis zu Gott setzt, gar nicht anders möglich, als daß der Gott Israels vielfach zum Gott der einzelnen Seele wurde **1**. Was der Hirt den Schafen zu bieten hat, ist ein Zweifaches: Weide und Rastplatz am Wasser. Beides ist im heiligen Lande oft genug nicht beisammen (vgl. Siegesmund im Pal. Jahrb. 5 [1909], 97 ff.). Es bedarf oft langen Suchens und Wanderns, bis eine grüne, reichlich saftiges Futter bietende Aue gefunden ist. Sind die Schafe gesättigt, so muß Tränke und Rastplatz — oft abermals in weiter Entfernung — gesucht werden. Daher heißen die Wasser solche der מְנוּחָה der Ruhe, d. h. solche, an denen man behaglich rasten kann **2**. Dann erst tritt die richtige Erquickung (שׁוּבב) ein. Und um sie zu gewinnen, durch Speise, Trank und Rast, bedarf es eines wegekundigen, die Herde auf richtigen „Geleisen“ führenden Hirten **3**. Daß es dabei gelegentlich über Stock und Stein und durch tiefe, vor der Zeit von der scheidenden Abendsonne verlassene Schluchten gehen kann, weiß jeder, der vor allem das jüdische Gebirgsland oder die Wüste Juda durchzogen hat. Da drohten vor Zeiten dem Wanderer allerlei Fährlichkeiten, besonders von wilden Tieren und wegelagernden Menschen. Zum Schutz gegen beide geht der palästinische Hirt noch heute vielfach bewehrt: er

trägt eine Flinte oder auch nicht selten einen mächtigen keulenartigen Stab oft mit dickem, selbst mit Nägeln beschlagenem Knopfe oben. Das ist sein und des Schafes Schutz und „Trost“.

Was unserem Sänger die Bilder besagen, bedarf keiner Erläuterung. Aus den oben genannten Stellen und besonders dem in Jes 40, 11 in unnachahmlicher Zartheit gemalten Bilde des guten Hirten wissen wir, daß der Gedanke von Jahwe als dem guten und treusorgenden Hirten die Frommen in Israel vielfach beschäftigte. So stellt hier einer von ihnen sein eigenes Leben, sein Wandern durch das Erdental und durch seine Nöte und Sorgen, in sinniger Weise unter diesen Gesichtspunkt. Er meint es gewiß nicht ethisch allein. Aber er meint es gewiß auch nicht nur äußerlich. Und alles ist von einem so zarten Duft, dem Duft des reinen Idylls, von blumigen Wiesen und rauschenden Bächen umgeben, daß man auch gar nicht weiter fragen, scheiden und zergliedern soll. Die Leser sollten alles selbst empfinden. Gäbe nicht das eine „um deines Namens willen“ 3 b eine Andeutung dafür, daß es sich um Bilder handle, die Leser könnten es nur aus der Nennung Jahwes, sonst aber aus nichts entnehmen. So fein ist die Farbe des Lebens erhalten. Der Sache nach bedeutet jenes Wort, daß Jahwe, eben weil er Jahwe d. h. lebendiger Helfer (GVI. I^2 556 [^{8}586]) und weil er Hirt und Hüter Israels (Ps 121, 3 f.) heißt, auch den Seinen zur Hilfe bereit sein muß.

5. 6. Der Wirt. — Ein neues Bild löst das erste ab. Wie der ganze Zauber, aber auch alle Schrecken des judäischen Steppen- und Berglandes über jenes ausgegossen war, so über dieses die ganze Poesie des uralten und bis heute heilig gehaltenen Gastrechts. Kein Zelt, kein Haus, wo man nicht in alten Zeiten, und vielfach heute noch, den des Weges kommenden Wanderer mit Freuden als Gast aufnahm, um ihm das Beste zu bieten, das man hatte. Noch heutigen Tages sieht mancher seinen Stolz darin, durch reichliche Bewirtung anderer zum armen Manne zu werden. Wie man in des Sängers Zeit einen besonders werten Gast ehrte, sagt uns 5: man deckt ihm den Tisch zu reichlichem Mahle, schenkt ihm einen Becher köstlichen Weines um den andern ein und salbt ihm das Haupt festlich mit Öl (vgl. 45, 8; Am 6, 6; Luk. 7, 46). Bei Fürsten und Großen mag es auch wohl vorgekommen sein, daß am Gerichtstag, wenn des zum Mahle gezogenen Gastes Unschuld sich herausgestellt hatte, seine unterlegenen Widersacher zusehen mußten (נֶגֶד), wie er zu Ehren gebracht wurde. Auch dieser Zug ist gewiß nicht lediglich der Rachelust entsprossen, sondern aus dem wirklichen Leben genommen 5.

So hält es Jahwe mit den Seinen, die seine Gäste heißen dürfen, weil sie seines Hauses und Tisches und seines vertrauten Umganges gewürdigt sind, worüber Ps 15 verglichen werden mag. Darum sind sie dann auch lebenslang in Gottes Gnade, ja sie dürfen „wohnen bleiben“ in Gottes Tempel. Das heißt: sie halten sich hier auf so oft und so viel sie können, wie jene Hanna, die Tag und Nacht nicht aus dem Tempel kam Luk 2, 37, weil sie keine liebere Stätte kennen als die, an der Gott selbst wohnt und ihnen gegenwärtig ist

(Ps 26, 8). Noch mehr aber bedeutet es: sie sehen im Tempel und seinen Opfern und heiligen Stätten das sichtbare Sinnbild und Pfand der unsichtbaren Gnade ihres Gottes; vgl. hierüber zu Ps 27, 4. So mag auch unser Dichter denken. Aus den Kämpfen und Anfechtungen des täglichen Lebens — es sind wohl die bekannten Parteikämpfe —, die in v. 5 deutlich durchblicken, flüchtet sich seine sinnige, beschaulichen Frieden liebende Seele zu Jahwe und zum Tempel als der wahren Stätte der *m^{e}nucha*, der Rast.

24 Macht hoch das Tor, die Türen weit.

1 Von David ein Psalm.
Des Jahwe ist die Erd und was sie füllt, die Welt und die darauf wohnen. 3+3
2 *Denn Er hat aufs Meer sie gegründet, und über der Flut sie aufgestellt.* 3+3

* * *

Gemeinde:

3 *Wer darf besteigen Jahwes Berg, wer darf betreten die heilge Stätte?* 3+3

Priester:

4 *Wer rein an Händen und lautern Herzens,*
wer nicht hinlenkt den Sinn aufs Böse[a], 4+4
tut nicht betrüglichen Schwur. 3
5 *Der wird davontragen von Jahwe Segen*
und von seinem hilfreichen Gott sein Recht. 3+3
6 *Solch Volk begehrt dein, und sucht auf dein Antlitz*
'o du Gott' Jakobs. [Sela] 6

* * *

Chor draußen:

7 *Hebt hoch eure Häupter, ihr Tore, ja reckt euch, ihr uralten Pforten,* 3+3
daß einzieh des Königs Majestät!

Eine Stimme drinnen:

8 *Wer ist des Königs Majestät?* 3+3

Chor draußen:

Jahwe, ein Starker und Held, Jahwe, ein Held in dem Streit! 3+3

Chor draußen:

9 *Hebt hoch eure Häupter, ihr Tore, ja 'reckt' euch, uralte Pforten,* 3+3
daß einzieh des Königs Majestät!

Eine Stimme drinnen:

10 *Wer ist denn des Königs Majestät?* 3+3

Chor draußen:

Jahwe, 'der ein Gott' der Heerscharen, das ist des Königs Majestät! [Sela] 3+3

a) Eigtl.: erhebt seine Seele (K^{e}t. *nafscho*) d. h. sein Streben nach (besser wäre אָל) Eitlem, Nichtigem. Weiter bedeutet שָׁוְא dann die Lüge und das sittlich Böse überhaupt Jes 5, 18.

Der Psalm besteht aus 3 wohl ehedem selbständigen Bestandteilen, die zunächst für sich zu besprechen sind. Erst dann kann ihre Zusammenschweißung und der Sinn des heutigen Psalms erkannt werden.

A. 1 und 2 stellen einen Hymnus auf den Schöpfergott dar. Da er die Erde geschaffen, ist sie sein eigen und die Erdbewohner sind seine Untertanen und darum ihm Preis schuldig. Ähnlich auch in 74, 16 f.; 89, 12 f.; 95, 4 f. Vor allem aber verdient Bewunderung und Anbetung die Art, wie er die Welt schuf. Die altorientalische und mit ihr die hebräische Kosmologie nimmt an, daß die Erde von gewaltigen Wassermassen umflossen sei. So liegt auch unter ihr, wie die Quellen lehren, die aus der Tiefe strömen und die Brunnen, die in ihr gewonnen werden, eine große Flut, ein mächtiger Ozean; vgl. Gen 7, 11; 49, 25. Das Wunder der Wunder, das unser Hymnus staunend verehren heißt, ist nun aber, daß die Erde, obwohl im Ozean liegend, nicht ziellos umhergetrieben wird, sondern auf festen Fundamenten, den „Grundsäulen der Erde" (18, 16) unbeweglich steht. Dieses Große und Unbegreifliche aber hat — lehrt uns unser Psalm — nicht etwa Marduk oder ein anderer der fremden Götter vollbracht [1]), sondern Jahwe, Israels Gott. Seiner Schöpfermacht und Weisheit gilt daher der Hymnus.

Es ist klar, daß dieser Preis der Macht und Weisheit Jahwes durchaus für sich bestehen konnte und zwar von der Zeit an, als man in Israel Jahwe als Schöpfergott erkannt hatte, eine Zeit, die wir höchst wahrscheinlich ziemlich früh ansetzen dürfen; vgl. m. G. d. V. I. I² 142. 297 (³153. 319). Aber es ist auch verständlich, wie er gerade einer Festliturgie von der Art der Verse 3—6, welche vom würdigen Zutritt zu Jahwe und den Bedingungen für ihn handeln, als Einleitung vorangestellt werden konnte. Wer bei Jahwe Einlaß begehrt, soll vor allen Dingen sich ins Gedächtnis rufen, was für ein gewaltiger und preiswürdiger Herr doch der Gott Israels ist, dem er sich nahen will.

B. 3—6. — In der Tat stellen die Verse 3—6 eine solche Liturgie dar. Sie erklärt sich im Aufbau und Inhalt zum großen Teil nach Ps 15, den der Leser daher vergleichen möge. Auch hier haben wir die Frage — wahrscheinlich der zum Heiligtum wallenden Festgemeinde oder ihrer Vertreter —, wer würdig sei, vor Jahwe zu erscheinen 3. Ihr folgt die Antwort — wahrscheinlich des am Heiligtum waltenden Priesters — 4, und sodann ein Segensspruch 5. 6. Auch hier dürfen wir demgemäß einen liturgischen Sang vermuten, der jene Frage beantwortet und damit zugleich das sittlich-religiöse Ideal bestimmter Zeiten und Kreise in Israel aufstellt. Auch hier endlich stoßen wir, was den Inhalt der Antwort anlangt, deutlich auf den Widerklang der prophetischen Predigt in Israel. Die Forderung hat nicht gottesdienstliche Leistungen zum Gegenstand, sondern sie richtet sich auf sittliches Tun und reine Gesinnung.

[1] In ähnlicher Weise wie unser Psalm von Jahwe, sagt ein babylonischer Hymnus von Marduk (vgl. Hehn in Beitr. z. Assyr. V 289):

Weil er die Stätte gebaut, die Feste gebildet, nannte ihn Herrn der Länder der Vater Bēl.

Unser Hymnus widerspricht dem.

Hinsichtlich aller dieser Punkte kann die eingehende Erläuterung des Ps 15 zu Rate gezogen werden.

Immerhin bietet unser Stück gegenüber von Ps 15 noch einige Besonderheiten. In 4 fällt zunächst auf, daß die Beschränkung auf die großen allgemeinen Grundsätze der profetischen Moral viel entschiedener durchgeführt ist. Aus der Kasuistik des praktischen Lebens wird nur noch, als eine besonders wichtige Grundsäule desselben, die Heiligkeit des Eides herangezogen. Alles andere bleibt bei Seite, vor allem auch die Pflicht der Verachtung des von Gott Gestraften. Dies ist gewiß kein Zufall. Schon von hier aus darf man wohl einen etwas größeren Abstand des Dichters von der Volksreligion und ihren Kreisen vermuten als bei Ps 15, wohl auch einen gewissen Zeitabstand. Zu ähnlichen Erwägungen gibt der Segen in 5 Anlaß. Als Synonymon von בְּרָכָה Segen erscheint צְדָקָה Recht d. h. „Heil". Diese Wandlung der Bedeutung ist leicht verständlich. Wer sich als ein Frommer bewährt, den sieht Jahwe als Gerechten an und behandelt ihn so, wie er den Gerechten zu tun pflegt, er spendet ihm Heil. Tatsächlich aber können wir diesen Sprachgebrauch erst seit Deut. Jesaja belegen. Ist die Redeweise auch nicht von Deut. Jes gebildet, so wird sie ihm doch zeitlich nicht allzu ferne stehen. Sie mag in dem Jahrhundert vor dem Exil entstanden sein. — Vollkommen eigenartig gegenüber Ps 15 ist 6. Hier wird dem Segenswort noch ein Lobspruch beigefügt. Wer so handelt, kann in Wahrheit ein Frommer und Gott Suchender heißen. „Gott fragen" und der Gottheit „Antlitz suchen" sind Ausdrücke aus der ältesten Kultussprache. Der eine bezeichnet das Begehren eines Orakels (1 Sam 9, 9; Gen 25, 22), der andere eigentlich das Erscheinen vor dem Bilde des Gottes. In Israel, wo es in der legitimen Religion nie Gottesbilder gab, ist der Ausdruck stehen geblieben in der Bedeutung: die Gegenwart Jahwes, seine Nähe und Gemeinschaft begehren. Die Voraussetzung ist, daß die hier Erscheinenden den Forderungen von v. 4 genügen, mindestens ihnen genügen wollen. So erscheint dieses Schlußwort zugleich als eine Empfehlung der vor dem Tor des Tempels Stehenden bei Jahwe: die hier Einlaß Begehrenden sind deine wahren Anbeter und deiner Huld würdig. Daher der Übergang in die 2. Person in der Redeform der Apostrophe an Jahwe 6 b.

C. Das dritte Stück v. 7—10 bekundet sich als ehedem selbständiges Gedicht schon durch die Tatsache, daß hier der Gott Israels noch außerhalb der Tore ist und erst durch sie einzieht, während er sich in 3—6 im Tempel befindet. Auch hier haben wir es, wie Frage und Antwort zeigen, mit einer Liturgie zu tun. Es ist die Liturgie für die Festprozession zur Feier des Einzugs der Bundeslade und mit ihr des Kriegsgottes Jahwe auf dem Zion [1]). Wie der Wechselgesang zu denken sein mag, ist bei der Übersetzung

[1]) Die Form scheint übrigens überliefert, vgl. Beth, ZAW. 38, 102:

Machet die Tore des Himmels auf und die Türen des Firmaments weit,
für den Horus *ntzw*, daß er hervorgehe beim ersten Tagesgrauen!

Hier sind jedoch nur die Türhüter des Himmelstores angeredet, nicht die Tore selbst.

angegeben (vgl. schon Del.) 7. Der „König der Ehre", der göttlichen Herrlichkeit und Majestät, ist im Begriffe einzuziehen. Die sein feierliches Gefolge bilden und ihn in ihrer Mitte mit sich führen, rufen die uralten Tore, durch die er ziehen soll, an, sich hoch zu recken, soweit sie können, damit der gewaltige König, dem sie immer noch nicht hoch genug sind, sie nicht sprenge (vgl. m. Alttest. Wissensch.[4] 145 f.). „Tore von Menschenhänden gebaut, reichen nicht hin, um die majestätische Größe des Gottes Israels zu fassen, darum sollen sie in heiliger Scheu ihm den Raum geben und ihre Oberschwellen (ihre „Häupter") emporrecken — eine großartige dichterische Personifikation des leblosen und schweigenden Gesteins" (Stä.). Daß die Tore wie lebende Wesen behandelt sind, entspricht der durchs ganze AT hindurchgehenden Naturbeseelung, die übrigens gerade für Tore auch anderwärts vorkommt (Gu[4]. 47). Aber daß diese Tore im ursprünglichen Zusammenhang des Liedes gerade die des salomonischen Tempels seien, ist durch nichts angedeutet. Es können ebensogut die Tore Jerusalems oder der „Stadt Davids", an deren Stelle ehedem eine Jebusiterfeste stand, sein. Und daß sie פִּתְחֵי עוֹלָם heißen, spricht, da wir seit den Amarnafunden und noch mehr durch die neuen Ausgrabungen in Jerusalem selbst[1]) das hohe Alter der Kanaaniterfeste Jerusalem kennen, in der Tat entscheidend für die Stadt oder Burg.

8 Von drinnen erschallt nun, nachdem der Zug bis an das Tor gelangt ist, eine Stimme „wie von den Toren" (Del.) mit der Frage: wer denn dieser König der Majestät sei? Sind die Tore, als leibten und lebten sie, angeredet, so kann es in dieser gewaltigen Dichtung auch nicht befremden, daß sie Antwort geben. Sie antworten mit einer Frage. Die draußen nehmen die Frage auf und nennen den König bei Namen und sagen zugleich, in welcher Eigenschaft er kommt. Es ist Jahwe als der Kriegsgott Israels, der Gott der Schlachten und der Heerscharen. Also der aus der Schlacht heimkehrende oder der in den Kriegen Israels (die darum die „Kriege Jahwes" heißen) bewährte Heergott Israels feiert seinen Einzug.

Nun ist gerade der Name Jahwe der Heerscharen *Ṣᵉbaōt* und die sichtbare Erscheinung der Majestät *kabod* Jahwes mit der heiligen Lade als dem Kriegspalladium Israels und dem Thronsitz des Heergottes aufs engste verbunden (2 Sam 6, 2 und 1 Sam 4, 21 f. 1 Kön 8, 11). Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, daß der „Gott der Ehren" hier in der Lade erscheint, mit anderen Worten: daß der Einzug der Lade verherrlicht wird und daß wir es nicht mit einer späteren Nachahmung zu tun haben, sondern mit einem Klang aus Israels früher Vorzeit. Jahwe der Kriegsgott Israels gehört notwendig in die Zeit, da man von den „Kriegen Jahwes" redete und Lieder sang (1 Sam 18, 17; 25, 28; Nu 21, 14). Je mehr der Gottesbegriff vergeistigt wird, desto mehr verschwindet auch die Gestalt des Kriegsgottes Jahwe. Das Lied mag auf den ersten feierlichen Einzug, als David die heilige Lade nach dem Zion überführte, gedichtet sein oder bei späterem Anlaß, als sie aus dem Kriege heimkehrte.

[1]) S. m. GVI. I[3] 140.

So wird es dann, so oft die Lade aus dem Kriege zurückgebracht wurde, der Festprozession, die sie heimführte, gedient haben. Nun wissen wir darüber, daß die Bundeslade, seitdem Salomo sie in den von ihm erbauten Tempel brachte, je wieder das Allerheiligste verlassen habe, um in den Krieg zu ziehen, gar nichts. Es ist nicht ausgeschlossen, daß mit dem Vordringen profetischer Ideen in der nachsalomonischen Zeit die Lade und der Kriegsgott Jahwe allmählich an Ansehen verloren und die erstere mit der Zeit spurlos aus dem Tempel verschwand. Wollen wir also sicher gehen, so werden wir annehmen müssen, das Lied v. 7—10 habe der Zeit Davids und Salomos gedient; auch die „uralten" Tore sprechen nicht dagegen s. zu v. 7. Ansprechend wäre der Gedanke, es habe ähnlich dem babylonischen Neujahrsfest auch in Israel eine jährliche Feier existiert, bei der der Gott — hier die Lade als Sitz Jahwes — in feierlichem Zuge aus dem Tempel geholt und dann wieder an seine Stätte zurückgebracht worden sei. Vgl. Volz, Das Neujahrsfest Jahwes, 1912. In diesem Falle könnte unser Stück natürlich sehr wohl dieser Jahresfeier gedient haben. Aber solange wir über jene Feier in Israel nichts wissen, können wir freilich auch über ihre Liturgie nicht verfügen. Stä. vermutet, es sei schon in älterer Zeit ein jährliches Fest zum Gedächtnis der Überführung der Lade in den Tempel, also ein Tempelweihfest abgehalten worden, bei welcher Gelegenheit man das heilige Kultgerät in Prozession herumgeführt und unser Stück gesungen habe. Auch hiervon wissen wir nichts, so wenig die Möglichkeit, daß jener Brauch existierte, wenigstens für die erste Zeit nach der Errichtung des Tempels, in Abrede zu stellen ist.

* * *

Daß unsere 3 Stücke zu einem Psalm geworden sind, spricht dafür, daß man sie später unter leichter Umdeutung einzelner Teile so verstanden hat, daß sie eine einheitliche Festliturgie darstellen konnten. Man mochte wohl auch, nachdem die Bundeslade verschwunden, wenigstens ihre Umherführung außer Gebrauch gekommen war, das schöne liturgische Stück 7—10 nicht missen. So mag es mit dem ihm nächstverwandten Stücke 3—6, das ja ebenfalls eine Prozessionsliturgie darstellte, verbunden worden sein. Natürlich mußte man den „Einzug" Jahwes dann umdeuten. Aber dazu bot der Festkreis des Herbstfestes, mit dem sich die Jahreswende und die Neujahrsfeier aufs engste verband, die beste Gelegenheit. Auch ohne daß man gerade die Bräuche der babylonischen Neujahrsfeier im einzelnen übernahm, wird man doch auch in Israel den Gedanken des alle Jahre neuen, mit der Jahreswende verknüpften Kommens des Gottes zu seinem Volke, also des jährlichen Adventes, gekannt haben. Diesem Gedanken konnte v. 7—10 vortrefflich dienen. Und falls der Hymnus von v. 1—2 nicht schon zuvor mit 3—6 verbunden war (s. o.), so war nun sicher der Anlaß zu seiner Hereinnahme in den großen Prozessionsgesang gegeben. Denn der Gott, zu dem man nun wallte, führte nur noch den Namen eines Kriegsgotts, in Wahrheit war er der große Schöpfergott, der im Segen des

Erdreichs, noch mehr aber in Gericht und Gnade an Israel und den Heiden, sich als den Herrn aller Welt und den König Israels bewies. In welcher Weise man sich dabei die Anordnung des Gesamtpsalms zurechtgelegt haben mag, hat Del. gut gezeigt. Er faßt v. 1—6 als „Aufgangspsalm (unten am Zionsberg)“ gesungen und 7—10 als „Eingangspsalm (oben vor der Zionsburg)“, wofür aber besser das Tempeltor einzusetzen ist. — Zur Zeit von 𝔊 *τῆς μιᾶς σαββάτου* (*-ων*) scheint der Psalm jeden Sonntag im Tempel gesungen worden zu sein, womit allerdings (Stä.) die Annahme von Olsh. Du. u. a. widerlegt ist, als verdanke er seine Entstehung erst der Tempelweihe von 1 Mak 4, 36 ff. (165 v. Chr.). Davon hätte der Übersetzer wissen müssen. Indem man von der ursprünglichen Bestimmung des Liedes absah, wurde das Kommen Jahwes zum Tempel wohl, wie später und heute noch in der christlichen Kirche, rein geistig vom Advent Gottes (oder Christi) zu seiner Gemeinde verstanden.

25 Vergebung und Erhaltung!

[1] Von David.

א [2] *Auf dich 'hoffe ich', Jahwe, erheb die Seel 'zu meinem Gott'*[a]. 3+3

ב [2] *Dir trau ich, mach mich nicht zu Schanden,*
daß nicht meine Feind' ob mir jubeln! 3+3

ג [3] *Wer immer dein harrt, wird nicht zu Schanden,*
Schande hat, wer dich verläßt treulos. 3+3

ד [4] *Deine Wege, Jahwe, laß mich wissen 'und'*[b] *weise mich auf deine Pfade!* 3+3

ה [5] *Leite mich in deiner Wahrheit, lehre mich, denn du bist mein hilfreicher Gott.* 3+3

[ו] . . . . . *den ganzen Tag harre ich dein*[c]. 3?+3

ו [6] *Gedenk des Erbarmens, Jahwe,*[cc] *und deiner Gnaden, daß von uran sie sind:* 3+3

ח [7] *Der Sünde meiner Jugend* [und meiner Übertretungen[d]] *denk nicht,*
nach deiner Gnade gedenke mein [um deiner Güte willen]. 3+3

ט [8] *Gut ist und gerad Jahwe,* [darum] *er weist auf den Weg die Sünder.* 3+3

י [9] *Läßt wandeln Elende im Recht, seinen Weg lehret er Elende.* 3+3

כ [10] *All 'seine' Pfade*[e] *sind Güte und Treu,*
wenn man ihm hält seinen Bund und sein Zeugnis. 3+3

ל [11] *Jahwe, um deines Namens willen,*
wollst mir verzeihn meine Schuld, die so groß! 3+3

מ [12] *Wer ist der Mann, der Jahwe fürchtet*[g]
den weist er den Weg, den er gehn mag. 3+3

נ [13] *Er selbst, er weilt im Glück, und sein Same erbt das Land.* 3+3

ס [14] *Freund ist Jahwe seinen Frommen und seinen Bund 'läßt er sie wissen'*[f] 3+3

ע [15] *Mein Aug sieht stets auf Jahwe, denn er zieht aus dem Netz meinen Fuß.* 3+3

פ [16] *Neig dich zu mir, sei mir gnädig, bin ich einsam und elend doch!* 3+3

צ [17] *Drangsale 'bestürmen'*[g] *mein Herz: führe mich heraus aus den Nöten!* 3+3

ר [18] *Sieh an mein Elend, meinen Jammer, vergib mir all meine Sünden!* 3+3

[19] *Sieh, wie meiner Feinde so viel, wie mit frevlem Haß sie mich hassen.* 3+3

ש [20] *Behüt mein Leben, mich befreie, nicht beschäm' mich, ich trau auf dich.* 3+3
ת [21] *Laß Unschuld und Gradheit mich schützen, denn dein harre ich, 'Jahwe'* [h] *!* 3+3
[22] [*Erlöse, o Gott, Israel aus all seinen Nöten!*] 5

a) v. 1 ist augenscheinlich zu kurz. Zunächst wird das 1. Wort von v. 2 an seinen Schluß zu setzen sein (mit vorangehendem אֱלֹ־); in der Mitte ist dann ein Wort wie קִוִּיתִי zu ergänzen. b) setze metri causa יְ voran. c) Diese Zeile stellt wohl das zweite Glied dar; das erste, das mit י begonnen haben muß, ist ausgefallen. cc) Versetze den Atnach hierher. d) fehlt in 𝔖. e) 𝔐 „Pfade Jahwes". f) 𝔐 vielleicht: „sie kennen zu lehren" scil. ist seine Sache; doch l. besser לָהֶם יוֹרֶה. g) l. wohl תִּרְחֲבוּ von רחב. h) So 𝔊.

Ein akrostichisch alfabetisches Gedicht mit teilweise loser Aneinanderreihung von Sätzen und Sprüchen. Über diese eigenartige Kunstform hebräischer Dichtung vgl. zu Ps 9; hier scheint die Qofstrofe ausgefallen oder verderbt und dafür eine doppelte Reschstrofe entstanden zu sein, wahrscheinlich weil es ein doppeltes R gab [1]). Auch die Wawstrofe hat gelitten. v. 22 hingegen scheint ein liturgischer Zusatz zu sein.

Durch den Zwang des Akrostichons bekommt das Gedicht etwas Unfreies. Der logische Fortschritt fehlt mehrfach, so daß man nicht immer sicher ist, ob es sich um wirklich Erlebtes oder um eine Art von Gebetsschema oder ein Mustergebet für mancherlei Nöte und Anfechtungen handelt. Jedenfalls spielt die Anfechtung durch Feinde (2. 17. 19), genauer durch Rechtlosigkeit der Elenden (8) und Nachstellung (15), eine besondere Rolle, so daß der Gedanke an die inneren religiösen Zwiste in Israel ein Hauptmotiv des Dichters zu bilden scheint. Daneben liegt ihm die Sündenvergebung (7. 8. 11. 18) stark am Herzen, nicht minder die Bitte um Leitung und Überwachung seiner sittlichen Haltung 20 f. 4 f. 12, mehrfach hier und sonst in der Form von Weisheitssprüchen. Mit der Wahrheit 5 ist am ehesten das Gesetz gemeint, vgl. 19, 9 f., weil es die richtige Willensoffenbarung Gottes ist.

Vielleicht darf der Umstand Erwähnung finden, daß die Sünde hier nirgends in direkten Zusammenhang mit der Notlage gebracht ist, was auf ein unabhängig vom Leiden gewonnenes Sündenbewußtsein hindeuten könnte. Doch ist bei dem eigenartigen Charakter des Gedichts mit der Möglichkeit zu rechnen, daß jene Erscheinung nur Folge des losen Gefüges des Ganzen ist.

26 Bedenke meine Unschuld!

[1] Von David.
Schaff Recht mir, Jahwe, ich [a] *geh einher in Unschuld,*
habe vertraut auf Jahwe ohne Wanken! 4+3
[2] *Prüfe mich doch Jahwe, mich versuche, erprobe mir Nieren und Herz!* 3+3
[3] *Deine Gnade war mir vor Augen, ich wandelte in deiner Wahrheit;* 3+3
[4] *bei den falschen Leuten saß ich nicht, zu Tückischen trat ich nicht ein;* 3+3
[5] *ich haßte der Bösen Versammlung, und bei den Gottlosen saß ich nicht.* 3+3

[1]) Kahle, D. Mas.text d. AT. n. d. Überl. d. bab. Juden 1902, 38; Bergsträßer GK[29] § 6t.

6 *In Unschuld meine Hände wasch ich und so umkreis ich deinen Altar*[b], 3+3
7 *anstimmend lautes Danklied, dazu verkündend all deine Wunder.* 3+3
8 *Ich*[c] *liebe deines Hauses Stätte und den Ort, da wohnt deine Glorie.* 3+3

9 *Raffe nicht hin mit den Sündern mich selbst,*
noch den Blutmenschen gleich mein Leben; 3+3
10 *deren Hände Schandtat künden, deren Rechte Bestechung füllt: —* 3+3
11 *aber ich geh dahin unschuldig: erlös mich, Jahwe*[d]*, sei mir gnädig!* 3+3
12 *Mein Fuß steht auf ebenem Plan — in der Gemeine preis ich Jahwe.* 3+3

a) 𝔐 + אֲנִי. b) 𝔐 + Jahwe. c) 𝔐 + Jahwe. d) 𝔊^{A} + Jahwe.

Ein seiner Frömmigkeit und Gerechtigkeit sich Bewußter fleht, ihn vor dem Schicksal der Gottlosen zu bewahren. Er scheint also in großer Gefahr zu stehen. Aber er und andere könnten es nicht begreifen, wenn Gott einen besonders Frommen preisgäbe. Der Psalm tritt damit von selbst in die Reihe der auf dem herrschenden Vergeltungsglauben aufgebauten Bitt- und Klagelieder. Was ihm aber seine ganz eigenartige Stellung innerhalb dieser Klasse anweist, ist das starke Pochen auf die eigene Vortrefflichkeit.

Die Unschuldsbeteuerung (Exkurs 2).

Wird ein geläutertes sittliches Empfinden schon in manchen anderen Psalmen (vgl. z. B. zu 5, 8 ff.; 17, 3 ff.; 18, 21 ff.; 19, 12 ff. [S. 74]; 41, 12 f. u. ö.) durch dieses Motiv peinlich berührt, so hier in besonderem Maße. Dort ist wenigstens zumeist nur mit dem Finger auf die Gottlosen und ihr Treiben gedeutet und das ganz andere Verhalten des Betenden nur genannt: hier dagegen wird, noch stärker als in 18, 21 ff., die eigene Trefflichkeit nicht etwa nur betont und Gott in die Erinnerung gerufen, sondern in ausführlicher, ins Einzelne gehender Schilderung, die feineres sittliches Gefühl stören muß, ausgemalt[1]).

Nun wird man bei allen diesen Schilderungen für ihre Beurteilung zunächst im Auge behalten müssen, daß nach den uns bekannten Analogien nicht an eine absolute, sondern an eine relative Unschuld gedacht sein wird. Abraham, Mose, Hiob gelten in Israel durchaus als fromme und gerechte Männer; aber frei von Sünde sind sie nicht (für Hiob vgl. Hi 14, 4). So werden auch diese Versicherungen der Unschuld gedacht sein, vgl. 41, 5 u. 12 f.

Weiter kommt vielleicht in Betracht, daß an den Ausdrücken manches überkommen war. Wenigstens scheint es auch in Babylonien Sitte gewesen zu sein, der Gottheit seine Verdienste vorzurechnen, vgl. Zimmern in KAT^{3} 486; Ungnad TuB I, 92. Auch in Ägypten gehört es zum Stil, die Unschuld zu beteuern: 'Negative Confession', Jour. Eg. Arch. 3 (1916), 81. Von Hause aus kann dabei sehr wohl die Abwehr bösen Zaubers, der das Leid hervorrief, be-

[1]) Es versteht sich von selbst, daß Äußerungen, bei denen die Unschuld ganz bestimmten Anklagen gegenüber betont ist, wie in 7, 4 ff., hier außer Betracht fallen müssen. Dort handelt es sich überhaupt nicht um die Unschuld als solche.

absichtigt sein (vgl. zu 6, 9). Wie weit solche Gedanken noch in den Psalter hereinragen oder zur bloßen Redensart abgeblaßt sind, ist schwer zu sagen.

Vor allem wird man aber, mindestens für unsern Fall, bedenken müssen, daß der Beter nicht als bloße Privatperson redet. Dürfen wir ihn der Richtung der Frommen in dem zu Ps 64 beschriebenen Sinne zurechnen und auch dieses Lied wie so viele andere aus dem Gegensatz der Frommen und Gottlosen verstehen, so sind seine Anliegen und nicht minder seine Leiden und Gefahren nicht rein persönlicher Art. Es handelt sich um ihn selbst als Vertreter und wohl führendes Haupt der ganzen Gemeinschaft, also zugleich um die Sache und ihr Schicksal (s. zu 30, 2). Sein Auftreten tritt dadurch in milderes Licht; die Betonung seiner Gerechtigkeit ist zugleich die Betonung seines Eintretens für die gute Sache. — Weiter werden wir nicht vergessen dürfen, daß er und seine Sache sich in Gefahr befinden und daß er und die Seinen wohl schon mancherlei Leiden zu erdulden hatten. In solchen Lagen tritt die Leidenschaft des Kampfes besonders stark zutage und reizt dazu, hier die Vorzüge, dort die Schattenseiten geflissentlich zu unterstreichen.

Endlich muß ganz besonders betont werden, daß unter den gegebenen Umständen die Gefährdung der Frommen, die sich als die Hüter der Sache Gottes wußten, für diese selbst ein schweres Problem wurde, und zwar nicht etwa, wie vielfach bei unseren Gelehrten, ein bloß theoretisches, sondern, wie für viele einfache Menschen auch unter uns, ein überaus praktisches, an Herz und Leben greifendes Problem. Wenn Gott die Frommen genau so behandelt wie die Gottlosen, ja vielleicht übler statt besser, wozu dann aller Glaube und alle Sittlichkeit? Und wo bleibt dann Gottes vielgepriesene Gerechtigkeit? Wird sie nicht schließlich doch zum Wahne? Es muß die ganze innere und sich tief ins Herz bohrende Seelennot des herrschenden Vergeltungsglaubens, sobald er begonnen hatte, sich an der rauhen Wirklichkeit zu stoßen, in die Gedankenwelt dieser Männer mit hereingenommen werden, um sie zu verstehen; vgl. am Ende des Bandes. Hier erkennt man dann auch von selbst das relative Recht des Gedankens vom Lohne, vor allem für diese Stufe der Erkenntnis. Hat das Gute Wert, so muß doch wohl Gott es auch wissen lassen; er muß es würdigen, indem er ihm Anerkennung zollt! Gerecht und ungerecht können doch nicht schlechthin gleichwertig sein! Vgl. hierüber zu Ps 19, 8 ff. (oben S. 73). Daß hierin berechtigte Erwägungen zum Ausdruck kommen, beweisen manche Äußerungen des NT über den Lohn, nicht minder was Männer wie Lotze urteilen, der sagt: „Wir halten eine Weltansicht für unvollständig, die ein unvergoltenes Verschwinden des Guten für möglich hält“ Mikrokosmus[3] III, 358, vgl. 360.

Kann man also jene Betrachtungsweise von ihren eigenen Voraussetzungen aus und besonders aus der psychologischen Verfassung derer, die sie vertreten, durchaus verstehen, ja kann man selbst einen berechtigten Kern in ihr nicht leugnen, so bleibt trotz alledem die Tatsache bestehen, daß ein Sündengefühl, wie es Jesus in seinem Wort vom unnützen Knecht und Paulus in seinem 7. Römerkapitel voraussetzen, sich mit ihr nicht verträgt, wenigstens nicht,

wenn sie als das letzte Wort und als das Einzige, was ein Frommer seinem Gotte zu sagen hat, auftritt. So gewiß jene Anschauung ihre eigentliche geschichtliche Wurzel im Wesen der israelitischen Religion als Gesetzes- oder Kultusreligion, d. h. darin hat, daß in Israel die Religion für die Mehrheit ihrer Bekenner in einer Summe äußerer Satzungen und Riten bestand, die einzuhalten waren und mit deren Einhaltung die „Gerechtigkeit" erlangt war, so gewiß ist auf der andern Seite auch, daß die höchsten Vertreter dieser Religion, die Profeten, eben jene Art der Religion bekämpfen und dadurch die Religion auf eine höhere Stufe, die der geistigen Anbetung hoben. Gerade die Profeten wären nicht imstande gewesen, Jahwe so, wie es in unserem Psalm geschieht, ihre Gerechtigkeit vorzurechnen. Tun dies einzelne Psalmisten doch, so beweisen sie, daß sie von den Profeten lange nicht alles gelernt haben, was von ihnen zu lernen war. Und je ernster sie sich „Fromme und Gerechte" nennen, um so mehr beweisen sie, wie groß auch innerhalb des Kreises der Frommen noch die Stufenunterschiede der Frömmigkeit waren. Auch die Dichter der „Bußpsalmen" im engeren Sinne gehören sicher zu den Frommen, und wie ganz anders denken sie über ihre eigene Gerechtigkeit! Vgl. zu 44, 18 ff.

* * *

1—8 Die Aufzählung. — Um sein „Recht" dem Richter gegenüber zu begründen, zählt der Betende auf, was zu seinen Gunsten spricht. (Zur Wahrheit 3 s. bei 25, 5.) So liefern die Verse eine Art von kurzem Katechismus dessen, was nach der Anschauung jenes Kreises zu einem Gerechten gehörte. Der Vergleich mit der in Ps 15 gegebenen Aufzählung ist nicht ohne Interesse. Ähnlichkeit und Unterschied springen deutlich in die Augen. Hier spielt eine besondere Rolle die Absonderung von den Gottlosen, worüber zu Ps 1, 1 ff. das Nötige gesagt ist. Daß jene zugleich als falsch, böswillig und hinterlistig geschildert werden, stimmt zu vielen anderen Stellen. — Von besonderem Interesse ist, daß der Dichter auch auf seinen Anteil am Gottesdienst Wert legt und wie er dies tut 6. Er erinnert damit etwas an Ps 5, 4 ff. So gewinnen wir einen erwünschten Einblick in die Kultussitte jener — vermutlich nachexilischen — Zeit. Vor dem Eintritt zum Altar muß der Andächtige sich Hände und Füße waschen Ex 30, 17 ff., eine Sitte die vielen Religionen gemeinsam ist und welcher die Waschbehälter und selbst Seen bei vielen orientalischen Tempeln dienten. Man denke an Baalbek, Karnak u. a. und an das eherne Meer Salomos; vgl. vor Ps 15. Ihr Sinn ist klar: man sollte dem Gotte rein nahen. Hier hat aber die Waschung augenscheinlich nicht den Sinn, die Reinheit erst zu schaffen, sondern höchstens sie zu bekunden. Der Sänger betont, daß er seine Hände schon „in Reinheit" wusch, d. h. daß, als er — wie alle andern — sie wusch, sie oder vielmehr sein Herz schon rein waren. So weit ist er andern an Reinheit überlegen (s. Einl. § 4, 4). — Nach geschehener Waschung beginnt die eigentliche Teilnahme an der heiligen Handlung. Deren für den Laien wichtigster Teil wird das „Umkreisen des Altars", der heilige Umgang oder Festreigen, gewesen sein. In feierlicher Prozession

bewegt die andächtige Menge sich im Vorhof gegen das Heiligtum hin, den Altar umkreisend, vgl. zu Ps 48, 10 ff. 13 ff. und über den Umlauf selbst 42, 5; 118, 27 und dazu Volz, D. Neujahrsfest Jahwes 33, Rob. Smith, Rel. d. Sem. 263. Es ist der alte Festumlauf der Araber (*hag*), der dem Feste חג den Namen gegeben hat, also das Hauptstück desselben war. Dabei hallten die Räume wieder von Preisgesängen, die das wunderbare Walten Jahwes an seinem Volke besangen. Ähnlich halten es die Beduinen der Sinaihalbinsel beim Umlauf um ihren Opferstein, Smith 262 7. Auch mancher im Psalter erhaltene Hymnus mag dabei erklungen sein, Lieder wie etwa Ps 103 und 104. So versteht man wohl, daß dies alles dem Frommen nicht als lästige Pflicht erscheint, sondern als ein Tun stolzer Freude. Kein Ort ist ihm lieber als der, an dem die Gemeinschaft mit Gott und der Abglanz seiner hier wohnenden Majestät zu finden ist 8, vgl. 1 Reg 8, 11; Ex 16, 10, auch Ps 27, 4.

9—11 Die Bitte. — So ist die Bitte selbst wohl vorbereitet. Es ist dieselbe wie wir sie auch 28, 3 und öfter finden. Sie setzt die feste Überzeugung voraus, daß die Gottlosen schon hier auf Erden durch plötzliche Heimsuchung ihre Strafe finden müssen, vgl. 37, 2 u. ö.

Daß unser Sänger zugleich ihnen gegenüber um Erlösung fleht 11, läßt annehmen, daß er selbst unter ihrem Tun zu leiden hatte und Grund zu der Befürchtung zu haben glaubt, er möchte in diesem Kampfe erliegen; vgl. zu 28, 1 ff.

12 Die Erhörung. — Wie so manchmal schaut der Bittende im Glauben schon die Erfüllung seiner Wünsche. So sieht er sich hier im Geiste allen Nöten, die er im Bilde als holperigen, zu Falle bringenden Weg anschaut, entrückt und auf einen „ebenen Plan“ gestellt. Ähnlich 4, 8 f.; 5, 12 f.: 6, 9 ff. u. ö. So gelobt er denn, nach seiner Rettung in den Versammlungen der Gemeinde Jahwes Preis zu verkünden, wie es 7, 18; 13, 6; 22, 23 ff. u. ö. geschieht.

27 A „Ist Gott für mich, so trete . . .“

1 Von David.

Jahwe mein Licht und mein Heil: wen sollt' ich fürchten? 5
Jahwe ist mein Lebenshort: vor wem graut mir? 5

2 *Kommen mir zu nah Bösewichte, aufzufressen meinen Leib,* 5
die Feinde und die Gegner: — ja sie müssen straucheln und fallen. 5
3 *Ob lagert sich ein Heer wider mich: Furcht kennt nicht mein Herz;* 5
wenn sich Krieg erhebt wider mich: auch da bin ich getrost. 5

4 *Nur eins erbitt ich von Jahwe*[a], *das hätte ich gern:* 5
mein Bleiben im Haus Jahwes all mein Leben lang, 5
um zu schaun die Schöne Jahwes[b], *zu haben acht*[c] *auf seinen Tempel.* 5

5 *Denn Er verbirgt mich in seiner Hütte zur bösen Zeit,* 5
schirmt mich in dem Schirm seines Gezelts, hebt mich auf einen Fels. 5

6 *So erhebt sich denn mein Hâupt ob meinen Feinden rings um mich;* 5
opfern will ich in seinem Zelt Dankopfer mit Schall; 5
7 *ich will singen und aufspielen Jahwe.* 3

a) L. מידוה. b) Luth. dem Sinne nach ganz richtig: „die schönen Gottesdienste des Herrn", s. d. Erkl. c) Die Bedeutung von בקר ist freilich bestritten. Aber Prov 20, 25 bedeutet es „überlegen, bedenken"; Lev 13, 36 „genau betrachten". Darnach ist hier das eine oder andere angezeigt, wo nicht beides, aber im kultischen Sinne; vgl. Moritz, Der Sinaikult 1916, 29. (S. d. Nachtr.)

Über das Verhältnis zu 27B s. dort.

Aus dem Lärm des Alltags und dem Hader der Parteien flüchtet sich ein Kind heiliger Sehnsucht — im Geiste oder in Wirklichkeit — zum Tempel und möchte am liebsten hier bleiben. Hier wäre er geborgen (5). Aber der so redet, ist kein weichherziger Feigling, sondern ein beherzter Mann. Soll es darum nicht anders sein, so will er mutig wieder hinaus und dann Gott um seinen Schutz preisen.

Das Eigentümliche dieses Liedes, das augenscheinlich ein Bittgebet ist, besteht formell darin, daß an Stelle des sonst kurz einführenden Aufgesangs ein fast selbständiges kleines Gedicht mit der Erklärung unbedingten und stärksten Vertrauens zu Gott tritt 1—3. Diese Anordnung ist psychologisch wohl begründet. Was nachher erbeten wird, ist so groß und so einzigartig, es setzt ein so intimes Verhältnis zu Gott voraus, daß es überhaupt nur jemand zu bitten wagen darf, der schon vorher Gott innerlich besonders nahe steht. Der Wunsch lebenslang im Tempel zu bleiben, kann nur dem in den Sinn kommen, dem Gott Ein und Alles ist.

Der Mann, der dies Lied gesungen hat, ist ein neuer sprechender Beweis dafür, wie ernst und groß manchen in Israel der Kultus mit Tempel und Opfer war und wie wenig wir im Rechte sind, die Schätzung des Gottesdienstes lediglich nach den Schilderungen und Urteilen der Profeten zu gestalten. Männern wie er ist auch der äußere Gottesdienst ein großes und heiliges Anliegen, aber weniger um seiner selbst willen, als weil sie in ihm wirklich etwas erlebten: Gott selbst und seine Gegenwart, die ihnen hier als eine mächtige Realität nahetritt. So finden sie in diesem Erleben das Höchste und können das Äußere des Kultus als ein Symbol bestehen lassen. Sie sind dem nahe, was Jesus die Anbetung im Geist und der Wahrheit nennt.

Der Psalm kann wie 27B der profetischen Zeit angehören.

1—3 Eingang. — In kurzem Aufgesang und nachfolgender Ausführung wird das unbedingte Vertrauen zu Gott in kraftvollen Bildern zum Ausdruck gebracht. Jahwe, den Feinden gegenüber ein verzehrendes Feuer (vgl. Ps 18, 13 ff.), wird seinen Freunden ein mild leuchtendes und Segen spendendes Licht. Als der Allwaltende hebt er sie als ihr Licht und Hort über jede Fährlichkeit von Menschen 1, komme sie von einzelnen oder einem ganzen Heerlager. „Ein Heerlager wendet sich nicht gegen eine Einzelperson", also kann „der Sänger nur im Namen der frommen Gemeinde" reden (Kautzsch nach Bae. u. a.). Dies

ist richtig, wenn der Psalm — Prosa wäre. Ob freilich dann die Bösen des Frommen oder der Gemeinde „Fleisch“ ebenfalls wörtlich „fressen“? . . . Sein Gottvertrauen gibt ihm Kraft und Zuversicht, daß er sich einem ganzen Heere gewachsen fühlt.

4—6 Das höchste Glück. — In welchem Verhältnis die nun erst anhebende eigentliche Bitte zur vorangehenden Vertrauenserklärung steht, ist oben dargelegt: nur jemand, dem Gott und seine Nähe das Höchste ist, kann als einzigen Wunsch seines Lebens den hegen, lebenslang im Tempel zu sein. Zu welchem Zwecke möchte unser Dichter hier weilen? in welchem Sinne ist demgemäß sein Ideal, das er hier ausspricht, zu deuten? Er möchte, heißt es, allezeit die Schöne oder Lieblichkeit נֹעַם Jahwes schauen. Auch sonst sind Weilen im Tempel und Schauen Gottes Güter, die der Fromme im Psalter sich wünscht, vgl. 11, 7; 16, 11; 17, 15; 23, 6; 24, 6. Manche dieser Äußerungen, die der Leser vergleichen mag, werfen ein gewisses Licht auf unsere Stelle. Auf der andern Seite dient diese selbst mehrfach dazu, die andern verständlich zu machen. Der Ausdruck vom Schauen der Gottheit ist in andern Religionen von dem oft kunstreich hergestellten und prächtig geschmückten Gottesbilde gebraucht, das an Festen dem Heiligtum entnommen und den Blicken der anbetenden Menge zu schauen gegeben wird [1]). In Israel, vollends in der Psalmenfrömmigkeit, kommt dieses Schauen nicht in Frage. Wohl aber ist das Schauen des Altars und des Heiligtums damit gemeint, in derselben Weise wie der Kultus sich „vor dem Antlitz“ (לִפְנֵי) Jahwes vollzieht und das Kommen zu ihm als ein „Erscheinen vor seinem Antlitz“, wo nicht als ein „Sehen“ desselben bezeichnet wird [2]). Gottes „Schöne“ schauen ist also so viel als sein herrliches Antlitz sehen oder vor ihm erscheinen, d. h. gegen das Heiligtum und das Allerheiligste hingewandt beim Opferdienst anwesend sein und ihm zusehen [3]). Aus diesem Anwesendsein in Gottes Nähe schöpft der Fromme das Bewußtsein der innigsten Gemeinschaft mit Gott. Man muß, um dies zu verstehen, bedenken, was der Kultus und besonders die großen Feste und Feiern im Tempel mit all ihrem Gepränge und ihrem rauschenden, die Seele im Innersten gefangen nehmenden Jubeln und Jauchzen dem Orientalen bedeuteten. Hier war ihm die Gottheit selbst und ganz unmittelbar nahe; vgl. unten zu Ps 42, 5; auch in m. GVI. I² 225 f. (³246 f.) II² 429 f. (³475). Ferner muß man bedenken, was nach andern Liedern, die der Leser vergleichen mag,

[1]) Vgl. KAT³ 442 Anm. 1 und Erman, Ägypt. Relig.² 57. 63. 68.

[2]) So kann man in manchen Stellen die älteste Lesart vermuten, s. z. B. BH zu Ex 23, 15 ff. Selbst hier ist wohl nicht mehr an ein körperliches Sehen gedacht (falls die Lesart zulässig ist), da die hebr. Sprache viel älter ist als unsre ältesten Texte.

[3]) In dem Ausdruck selbst — freilich nur in ihm — klingt aber wohl noch die auch in Israel von den Kanaanitern her bekannte Redeweise vom Zeigen des schönen Gottesbildes nach. Man wird daran nicht zweifeln können, wenn man bedenkt, daß in einem ägyptischen Gebete geradezu Amon angerufen wird: „Er gebe mir, daß meine Augen seine Schönheit schauen“ vgl. Erman, Denksteine aus der theban. Gräberstadt S. 1089. Vgl. auch Baudissin ARW 1915, 173 ff., doch ist das Thema dort nicht erschöpft.

z. B. Ps 42. 15. 86, 7 usw. den Psalmisten der Tempel und sein Gottesdienst waren, welche Wonne es ist, hier anwesend zu sein und welches Heimweh, ja welche verzehrende Sehnsucht den ergreift, der ihm ferne sein muß. Hier handelt es sich dann vielfach überhaupt nicht mehr um den Tempel und das Opfer als solches, sondern lediglich um Gott und seine Gegenwart, und Tempel und Opfer sind diesem im Grunde doch rein geistigen Verlangen nach Gott und seiner Gemeinschaft nur noch eine Art von Symbolen. Schon das Exil hatte gelehrt, daß man Gott schließlich auch ohne sie haben kann.

Daß hiermit das richtige Verständnis für das „Schauen" Gottes gewonnen ist, wenn wir es als das Haben und Genießen Gottes und seiner Gemeinschaft und Nähe deuten, zeigt der Fortgang. Im Parallelgliede zu dem Anfang von 4c ist der Wunsch so ausgedrückt, daß der Betende (lebenslang) im Tempel „sinnen", auf ihn „achthaben" möchte. Also das Zusehen bei den heiligen Handlungen, an denen er sich nicht satt sehen kann (s. o.) und das sinnende Sichversenken in sie und in die beseligenden Gedanken und Gefühle, die sie wecken, ist der fernere Gegenstand seines Wunsches. Auch die weitere Fortsetzung legt diese Deutung nahe. Aus der Anwesenheit beim Opfer und dem daraus gewonnenen Erleben der Wirklichkeit und Gnade Gottes schöpft der Dichter neues Vertrauen auf Gottes Schutz und Hilfe 5. Der Tempel breitet gleichsam sein schützendes Dach über ihm aus. So fühlt er sich bei Gott geborgen wie in einem gastlichen Zelt oder wie auf einem unzugänglichen Fels. Das alles sind nichts anderes als Bilder für die beruhigende Gewißheit göttlichen Schutzes, die aus jenem Erlebnis fließt.

6 Abschluß. — So kehrt er denn getrost, erhobenen Hauptes, zurück ins Leben und seinen Kampf. Zuvor aber und später, so oft er es kann, will er Gott opfern unter lautem Jubel und Gesang. Daß *zibḥē teruʿa* in Nu 10, 10ff. sich mit Posaunenblasen verbinden, beweist nicht, daß dies immer so war. Hier wird es sich einfach um Dankopfer (vgl. 107, 22 *zibḥē tōda*) handeln, die von freudigem Gesang und jauchzender Huldigung begleitet sind.

27B Jahwe der Verstoßenen Hort.

7 *O hör, Jahwe, ich rufe laut*[a], *sei mir gnädig und erhör mich!*	4+3
8 *Dein ist, so spricht mein Herz, das*[b]*: „Sucht mein Antlitz!"*	
so such ich denn, Jahwe, dein Antlitz.	4+3
9 *Verbirg nicht dein Antlitz vor mir,*	3
weis mich im Zorn nicht ab meine Hilfe warst du!	5
Verstoße mich nicht und nicht verlasse mich meines Heiles Gott!	6
10 *Ob auch Vater und Mutter mich verlassen, nimmt Jahwe doch mich zu sich.*	5
11 *Zeig mir doch, Jahwe, deinen Weg,*	3
leite mich auf der richtigen Bahn meinen Feinden zum Trotz!	5
12 *Gib mich nicht hin in die Wut meiner Feinde,*	3
denn mir erstehen Lügenzeugen, 'schnauben' Gewalt wider mich[c].	5

13 *Ja ich glaub, daß ich schau die Güte Jahwes im Lande des Lebens!* 6
14 [So harre Jahwes!] *Sei fest, und unverzagt dein Herz, und so harre Jahwes!* 5

a) Vgl. 3, 5. b) Ist 𝔐 richtig überliefert, so muß zu לֻלֵּא etwa הַטּוֹב ergänzt werden, s. d. Erkl. Der Text ist freilich hart und verschieden übersetzt, vgl. Hupf.³. Aber die mancherlei vorgeschlagenen Änderungen befriedigen wenig. c) In 12ᵇ wird ein Plur. erwartet und לוּלֵא in 13 ist schon bei 𝔐 verdächtig. Man lese וְיַפְרִיחוּ לִי / חִי׳.

Der Psalm ist in unseren Texten mit 27, 1—6 zusammengestellt und wird demnach von manchen Erklärern als Fortsetzung jenes Liedes angesehen. Tatsächlich paßt unser Stück zu jenem Liede nur insofern, als auch hier wie dort das starke Vertrauen auf Jahwe einen Grundton bildet. Darin mag der Grund der nachträglichen Verbindung liegen. Im übrigen ist die Lage und die Stimmung in beiden doch recht verschieden und man hat allen Grund, zwei ehedem selbständige Gedichte anzunehmen. Über die Zeit s. bei 27 A.

Ein von Feinden (11f.), wie es scheint vor Gericht, schwer Bedrängter ruft Gottes Hilfe an. Man will ihn vernichten, vielleicht hinrichten (12ᵇ), und falsche Zeugen sind bereit, dazu zu helfen. Die Menschen haben ihn verstoßen, selbst Vater und Mutter glauben nicht mehr an ihn — die Roheit des Altertums hielt vielfach den Unglücklichen für einen von Gott Verstoßnen, vgl. Hi 19, 13ff. — (10), so sieht er den Zorn Gottes (um seiner Sünde willen) (9) und den sichern Tod vor Augen (vgl. 13) — wenn nicht Hilfe von oben kommt.

Um sie bittet, ja fleht er (7—9ᵃ). Ja ihrer ist er gewiß, weil er weiß, daß er sie suchen darf (8) und daß er sie finden wird (10ᵇ. 13f.).

Das ist der ergreifende Inhalt dieses schlichten und glaubensstarken Bittgebetes, dessen Größe darin ruht, daß dem Frommen hier Jahwe und seine Verheißung der feste, unverrückbare Glaubensanker ist. Der Dichter weiß wohl, daß er Verstoßung und Gottes Zorn verdient hätte 9ᵇ. Darum nichts von der sonst nicht seltenen Beteuerung der Unschuld. Es mögen wohl gewisse von ihm selbst oder andern ihm gemachte Vorwürfe Grund gehabt haben. Aber er weiß auch, daß Gott nicht nur den „Weg" seines Geschickes so zu „ebnen" versteht, daß seine Feinde zu schanden werden, sondern auch den seines künftigen sittlichen Tuns, so daß ihre Vorwürfe verstummen müssen. Beides wird in **11** eingeschlossen sein. Schon hierin erweist er sich als ein Schüler der prophetischen Predigt: ein sittlich einwandfreier Wandel, zu dem ihm Gottes Gnadenführung bei der Schwäche menschlichen Willens helfen mag, soll ihn vor ähnlichen Lagen bewahren. Vor allem aber bekundet er an sich die Wirkung jener Predigt in dem Bekenntnis zum Glauben daran, daß wir nur Gottes Willen folgen, wenn wir auf ihn auch in schwerster Not bauen, wobei er an so schöne Trostworte wie Jer 29, 12f. gedacht haben mag: „Suchet nach mir, so sollt ihr mich finden!" (vgl. auch Ps 50, 15) 8, und weiter in dem kühnen, an Jesajas Predigt oder an das Wort von Abrahams Glauben Gen 15, 6 erinnernden Wort vom Glauben selbst **13**.

Das religiös Bedeutsame an dem schönen Liede ist, daß es die eigene Not nicht auf wahllosen göttlichen Zorn zurückleitet, sondern auf eigene Sünde

und damit ernste Gewissenstöne findet; sodann besonders daß der Dichter die Not, hier die Feindschaft der Gegner, nicht einfach „wegbittet", sondern in 11 tief ins eigene Innere greift, und um das rechte Verhalten fleht, sie innerlich zu überwinden.

Zum Ganzen vgl. bes. Ps 143.

28 Gegen Feinde.

1 Von David.

Zu dir ruf ich[a], *mein Hort,* *mögest mir nicht schweigen;* 5
daß nicht, verstummst du, vor mir, ich dann gleiche[b] *ins Grab Hingesunkenen!* 5
2 *O hör mein flehentlich Rufen,* *wenn ich zu dir schreie,* 5
wenn ich hebe, 'Jahwe'[c] *die Hände* *zu dem Heiligtum dein!* 5

3 *Raff mich nicht dahin mit den Gottlosen* *und den Übeltätern,* 5
die da freundlich reden mit dem Nächsten, *und ihr Herz ist voll Bosheit!* 5
4 *Ihnen gib 'Jahwe'*[c] *nach ihrem Tun* *und der Bosheit ihrer Taten;* 5
nach dem Werk ihrer Hände gib ihnen, *vergilt* [ihnen] *was sie taten!* 5
5 Denn nicht achten sie auf das, was tut Jahwe, noch seiner Hände Werk:
ja er zerstört sie, baut sie nicht auf.

6 *Gelobt Jahwe, daß er hörte* *mein flehentlich Rufen!* 5
7 *Jahwe ist Hort mir und mein Schild,* *auf ihn traut mein Herz:* 5
mir ward geholfen[d], *des frohlockt mein Herz* *mit meinem Lied danke ich ihm*[e]. 3+3

8 *Jahwe ist Hort 'seinem Volk'*[f] *und die rettende Wehr seines Gesalbten*[g]. 3+3
9 *O hilf doch deinem Volk* *und gib Segen deinem Erbe,*
weide sie und trage sie in Ewigkeit! 4+3

a) 𝔐 + יהוה, viell. zur Erläuterung von צורי eingesetzt. b) תחשה ist logisch dem ונמשלתי untergeordnet, so auch Hier. *ne forte tacente te*; der Ton sollte bei ונ auf der letzten Silbe stehen; vgl. GK 29[i]: um der Pausa bei Rebia mugrasch willen unterbleibt die Verschiebung des Tons trotz des ו consec. c) Ist wohl ausgefallen. d) Das ו ist wohl zu streichen. e) für אודנו mit unterlassener Synkope wie 45, 18; 116, 6. — מְשִׁירִי = durch mein Lied, von ihm ausgehend; doch l. viell. בְּשִׁ. f) 𝔐 „ihnen"; l. (s. BH) לְעַמּוֹ; zur Ausstoßung des ע vgl. Am 8, 8 נשקם(ע)ה. g) Man lese m°schichō-hū am Schlusse zusammengezogen (— ou).

v. 1 und 7 zeigen eine schwere Notlage an, so schwer, daß nach 1 der Betende fürchten muß, darin unterzugehen. Doch sind die Gegner nach v. 3 schwerlich äußere Feinde, sondern gottlose Lästerer und heimtückische Widersacher im allgemeinen. Diese Allgemeinheit der Bezeichnung läßt vermuten, daß wir es mit den inneren Gegensätzen zu tun haben, von denen zu Ps 64 eingehend gehandelt wird. Das Lied wird also der Gruppe der dort genannten und näher beleuchteten Psalmen angehören. In der Angst vor jenen „gottlosen" Weltkindern, ihrem Spott und ihrer Feindschaft flüchtet der Dichter zu Jahwe, gegen dessen Tempel er in der Weise von 1 Reg 8, 30 seine Hände ausbreitet. D°bīr ist genauer das Allerheiligste, in dem Jahwe über der hl. Lade thront. 2. So sicher es ihm feststeht, daß Jahwe die Gottlosen wegrafft (5, 7; 37, 2.

35 f. u. ö.), so dringend bittet er, nicht ihnen gleich behandelt zu werden; ebenso 26, 9. Wo bliebe, wenn es so käme, sein und der Seinigen Glaube an Jahwes Gerechtigkeit! Jener Untergang hingegen kann er sich nicht genug tun, Jahwe ans Herz zu legen 4. 5. Dieser Zug erinnert an die zu 64, 8 f. und 54, 7. 9 erwähnte Neigung gerade unserer Psalmen, die unerfreulichen Züge der Parteileidenschaft, Schadenfreude und Rachelust stärker zum Ausdruck kommen zu lassen. Die, wie es scheint, zum Teil überaus erbitterten Kämpfe zwischen beiden Richtungen lassen uns solche Stimmungen, geschichtlich angesehen, wohl verständlich erscheinen. Das „Tun" Jahwes, das die Gottlosen nicht achten, sind wohl wie öfter im AT (vgl. Jes 5, 12. 19) die göttlichen Straftaten im einzelnen, die als Zeichen der Zeit verstanden werden müßten.

In dem plötzlichen, fast jähen Übergang von Klage und Bitte zu triumfierender Gewißheit der Erhörung, den wir besonders aus Ps 6, 9 ff. schon kennen, springt das Lied über in den Hymnus 6. 7. Der Glaube, über dessen sieghafte Kraft in Leiden und Todesängsten aller Art wir nur staunen können, schwingt sich über Angst und Leid der Gegenwart empor in die vor dem Geistesauge des Betenden schon als greifbare Wirklichkeit stehende Zukunft. Das sind die kräftigen Keime jener Erfahrung, daß der Glaube „der Sieg" sei, welcher die Welt überwunden hat. Vor der Größe solcher Auffassung schwinden auch die kleinen, oben erwähnten Züge!

Der liturgische Abgesang in 8. 9 gibt zwar einen schönen, volltönenden Abschluß des Ganzen, gehört aber nicht unbedingt zu ihm (wie z. B. in Ps 3). (Man könnte das Lied ganz wohl bei v. 7 beendet denken.) Er mag ein Zusatz sein, der das Gedicht in Beziehung zur Gesamtheit setzte und damit für den Gemeinkultus zurichtete. Da auch v. 8 nicht von den Frommen, sondern dem Gesamtvolk zu reden scheint, ist dies sogar wahrscheinlich. Der Gesalbte kann dann in der Weise von 89, 39 ff. das Volk sein; doch zwingt der Parallelismus nicht zu dieser Annahme. Ist der König gemeint, so müßte schon der Abschluß, noch mehr das Lied selbst, noch vorexilisch sein. v. 5, der ebenso wie 8. 9 metrisch stört, scheint bloße Dublette zu 4 zu sein.

29 Jahwes Donnerstimme.

[1] *Bringt dar dem Jahwe, ihr Gottessöhne*[a],	
bringt dar dem Jahwe Ehre und Lobpreis[b]*!*	4+4
[2] *Bringt dar dem Jahwe seines Namens Ehr,*	
niederfallt vor Jahwe in dem heilgen Schmuck!	4+4
[3] *Schall Jahwes ob den Wassern: des Gottes Hoheit donnert,*	
Jahwe ob mächtigen Wassern!	4+3
[4] *Schall Jahwes voll Macht, Schall Jahwes voller Pracht!*	4
[5] *Der Schall Jahwes, der Zedern zerbricht,*	
es zerbricht Jahwe die Libanonzedern;	4+4

[6] *läßt den Libanon 'hüpfen'*[c] *wie ein Kalb den Sirjon wie ein Büffeljunges.* 3+3

[7] *Der Schall Jahwes sprüht aus flammend Feuer;*
[8] *der Schall Jahwes macht beben Wüsten,* 4+4
Jahwe macht beben die Wüste Qades. 4

[9] *Der Schall Jahwes bringt zum Kreißen die Hinden;*
:der Schall Jahwes'[d]*, der macht bloß gar die Wälder:* 4+4
doch in seinem Palast ruft alles[e]*: „Hoheit!"* 4

[10] *Jahwe, ob der Flut er thronte: und so thront*[f] *Jahwe als König ewig.* 3+4
[11] *Daß Macht Jahwe seinem Volke gebe! es segne Jahwe mit dem Heile sein Volk!* 4+4

a) בני אֵלִים mag wohl am ehesten genau nach der Analogie von בני אֱלֹהִים erklärt werden, da אלים auch im Phönizischen als Singul. = אלהים vorkommt. Dann wäre nicht „Göttersöhne" zu übersetzen, sondern Gottessöhne; vgl. GB und Bae. Gottessöhne heißen dann aber nach hebr. Sprachgebrauch zugleich alle Wesen, die zur Gattung der Elohim, der überirdischen Wesen gehören, daher die Übersetzung göttliche Wesen, göttl. Geister ebenso berechtigt ist. b) עז Macht hat hier deutlich die Bedeutung „Preis" (der Macht). c) 𝔐 „läßt sie hüpfen". Aber nicht die Zedern tanzen, sondern die Berge; streiche das Suffix; der Atnach gehört zu לבנון. d) Die Worte scheinen ausgefallen. e) sprich *kullōmēr*. f) Vgl. GK § 111r.

Ein Gedicht von wunderbarer Schönheit und Kraft. Es ist von erhabenem Schwung und reich an kühn erfaßten, aber großartig schönen Gemälden. Auch wo die Bilder ins Groteske gehen, wie wenn die Berge gleich Kälbern hüpfen, ermangeln sie für uns nicht des Reizes. Und wenn der Dichter in scheinbarer Eintönigkeit den Donner als die „Stimme Jahwes" wieder und wieder uns ans Ohr tönen läßt, so verfolgt er damit den von ihm auch — im Urtext *qōl jahwe* noch deutlicher als in der Wiedergabe — erreichten Zweck, den Schlag auf Schlag in schwerem, gleichmäßigem Dröhnen die Natur widerhallen machenden Donner zu malen.

Dem Inhalte nach hat der Psalm manches gemein mit Ps 8 und 19A. Er gehört gleich ihnen zu den Naturpsalmen, genauer zu den in der Natur Gottes Größe lesenden und sie auf Grund der Naturbetrachtung preisenden Liedern. Sind dort der Himmel und seine Gestirne der Anlaß des Preises, so hier das Gewitter. Freilich darf man unser Lied, um seine kühnen Wendungen zu verstehen, nicht vom Standpunkt des mitteleuropäischen Binnenlandes und seinen Ebenen oder bescheidenen Mittelgebirgen aus beurteilen. Man muß, um es ausreichend zu würdigen, im Auge behalten, daß Palästina ein Land ist, das die größten Gegensätze landschaftlicher Art, die sich denken lassen, an seinen nächsten Grenzen vereinigt: im Westen das weite Meer, im Norden die Schneegipfel des Hermon und Libanon, im Osten und Süden die Wüste bilden seine Grenze. Nun treten die Schrecken sowohl als die majestätische Größe und Schönheit eines Gewitters nirgends deutlicher zutage als am Meer, im Hochgebirge und in der Wüste. Erst wer hier starke Gewitter öfter beobachtet hat, weiß was ein Gewitter derart ist, wie unser Psalm sie besingt.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß die primitive Naturanschauung ganz im Gegensatz zu unserem heutigen Wissen vom Gewitter nicht sowohl den Blitz als die vorangehende und entscheidende Erscheinung an ihm betrachtet, als vielmehr den Donner. Erkennen wir im Donner lediglich die sekundäre Erscheinung als Folge des Blitzes, so der Primitive umgekehrt im Blitze die bloße Begleiterscheinung zum Donner. Das erschütternde, Mark und Bein beben machende Krachen vom Himmel her wird als der dröhnende Wutschrei des zürnenden, „wetternden" Gottes aufgefaßt. Darin besteht das Gewitter primär. Der Blitz zeigt nur, daß der gewaltige zürnende Riese daneben auch Feuer sprüht, um seinem Zorn Nachdruck zu geben. Daher in der germanischen Mythologie der Gewittergott Donar heißt und heute noch im Volksmund ein vom Blitz Gerührter als „vom Donner erschlagen" bezeichnet wird. Genau dieselbe Anschauung vertritt unser Psalm und nur von ihr aus erklären sich manche sonst kaum verständliche Sätze in ihm.

Schon diese Beobachtung berechtigt uns zu der Annahme hohen Alters für unser Lied. Es vertritt augenscheinlich den Standpunkt einer primitiven, in hohem Grade urwüchsigen Naturanschauung. Dazu stimmt der mehrfach beobachtete Umstand, daß v. 11 nicht wohl auf die Zeit des Niedergangs, sondern auf die Zeit weist, da Israel noch im Vollbesitz seiner politischen Macht stand. Verhält es sich aber so, so muß nach v. 10 wohl auch das Königtum Jahwes über die Welt, das wir sonst in späteren Psalmen finden (vgl. zu Ps 47 und 96—98), und mit ihm wohl auch die Grundlage der eschatologischen Idee, schon der frühisraelitischen Zeit zugerechnet werden; vgl. Sellin, Der israel. Prophetism. 141. Einen spezifisch eschatologischen Charakter kann ich freilich dem Psalm darum noch nicht zusprechen. Auch die Flut von v. 11 scheint mir nicht die kommende, sondern die gewesene[1]).

1. 2 Aufruf zum Preis. — Wenn sonst die hymnischen Lieder gern mit der Aufforderung einsetzen, Jahwe zu preisen, so ergeht der Aufruf an Menschen. Ursprünglich mag er wohl vom Vorsänger an den Priesterchor gerichtet gewesen sein. Gelegentlich hören wir dann auch eine Selbstaufforderung, in der der Dichter sich selber oder seine Seele zum Preis Jahwes aufruft; vgl. 103, 1; 104, 1. In welcher Weise solch ein Lobpreis sich vollziehen soll, zeigt uns 96, 7—9, wo die Geschlechter der Heiden, die sich bekehrt haben, aufgerufen werden, mit Gaben in Jahwes Vorhöfe zu treten und vor ihm niederzufallen „im heiligen Schmuck". Nicht etwa in Festgewändern gewöhnlicher Art sollen sie herantreten, sondern in „heiligen" Gewändern, als Priester Jahwes sollen ihre Abgesandten dem Gott Israels huldigen; vgl. Ex 19, 6. Hier aber in unserem Liede wird der Kreis noch weiter gezogen. Nicht Priester aus Israel, noch solche aus den Heiden sind würdig, das Schauspiel zu besingen,

[1]) Ein eigentümliches Gegenstück zu unserem Hymnus bietet Jastrow, Rel. Bab. I 482f. in einem Hymnus auf Adad, den bab. Wettergott. Bemerkenswert ist, daß auch hier an die Sintflut erinnert wird. Aber an dichterischer Kraft reicht jenes Lied nicht an das unsere heran.

das der Dichter nun beschreiben will. Es ist von solcher Majestät, daß nur himmlische Geister es zureichend preisen können. So verlegt denn der Dichter die Szene ins himmlische Heiligtum. Auch dort im himmlischen Palast und Tempel (*hēkal*) Jahwes ist ein Altar, an dem Priester des Dienstes walten (Jes 6, 1 ff.). Nur nicht Priester menschlichen Stammes, sondern überirdischer Art. Dort bei Jesaja sind es die Serafim, die seinen Preis verkünden und seinen Altar bedienen; hier die „Gottessöhne", die im heiligen Schmuck vor ihm niederfallen und sein Lob singen, die göttlichen Wesen der Umgebung Jahwes, Serafe, Engel oder wie sie sonst heißen mögen (weiter zum Text). Welcher Art ihr Schmuck ist, mit dem sie angetan sind, können wir erraten. Ist Gott selbst gekleidet in Licht (Ps 104, 2) und sind die Gottessöhne seine Priester, die vor ihm Dienst tun, so wird ihr Gewand dem weißen Priesterkleid der irdischen Priester (s. darüber zu Ps 104, 2) gleichen, nur daß es nicht aus irdischem Stoffe gewebt ist, sondern wie das Gottes selbst aus Licht, vgl. die Schilderung der Engel z. B. in Mt 28, 3; Apk 3, 5.

3—6 Das Meer und Gebirge. — In gewaltigem Gegensatz zu dem, was droben geschieht, führt uns nun der Dichter vor, was auf der Erde vor sich geht. Hier ertönt Jahwes Donnerstimme, Tod und Verderben bringend und in ganz anderer Weise als es droben geschieht, Jahwes Größe und Hoheit verkündend. Daß der Donner als die Stimme der zürnenden Gottheit (s. o.) erscheint, hängt natürlich mit dem mythischen Denken der grauen Vorzeit zusammen. Wie wenig dasselbe aber im historischen Israel noch wirklich zu bedeuten hatte (vgl. darüber auch zu Ps 18 [S. 64]), zeigt gerade beim Donner am deutlichsten Am 1, 2, wo noch ein Profet Jahwe von Zion her „brüllen" läßt. Tatsächlich will auch unser Dichter nur den im Gewitter sich betätigenden Gott schildern, den Gedanken an den Gewittergott im strengen Sinn oder gar an den brüllenden Riesen hat er längst überwunden. — Er beginnt seine Schilderung beim Meere. Schwerlich ist mit den „Wassern" der Himmelsozean gemeint (Gunk.), über dem freilich Jahwe seinen Sitz hat. Vielmehr da nachher vom Gebirge und der Wüste die Rede ist, wird er hier ein majestätisches Gewitter auf der See im Auge haben 3. 4. Von hier führt er uns zu den zum Himmel ragenden Gipfeln des Libanon. Die mächtigen Zedernstämme zerspaltet die Stimme Jahwes und bringt dadurch die Baumriesen zu Falle. In Wahrheit tut es der Blitz, aber auch noch Amos läßt in 1, 2 den Donner bewirken, daß die Höhen des Karmel verdorren. Und wie ein gewaltiger Donnerschlag die Fenster klirren und die Häuser wanken macht, so sieht der Sänger in grotesker Übertreibung die beiden mächtigen Gebirgsstöcke selbst, den Libanon und den Sirjon — den Hermon —, vor Schreck tanzen wie die Kälber und die jungen Büffel 5. 6.

7—9 Wüste und Wald. — Vom westlichen Meer und dem nördlichen Hochgebirge zieht der wetternde Gott gleichsam durch das ganze Land hin bis zur Südsteppe von Qades. Es ist Qadeš Barne[a] auf halbem Wege nach Ägypten, mitten in der großen Wüste. Recht wohl möglich ist, wie schon vorhin beim Hüpfen der Berge, so auch hier, wenn die Wüste „bebt", daß

der Dichter an die Erscheinung des Erdbebens denkt. Aber dann faßt er auch dieses wie den Blitz nicht als eigentliche Ursache des Bebens der Wüste, sondern ebenfalls nur als Folgeerscheinung des Donners. Der dräuende Gott schreit so gewaltig auf, daß selbst die Erde ins Wanken gerät 8. So kann sich auch niemand wundern, daß der in Zornesglut geratene Recke selbst das Feuer des Blitzes aus seinen Nüstern sprüht, ähnlich wie in Ps 18, 9 Rauch und glühende Kohlen aus seiner Nase stieben 7. Auch die Tierwelt gerät in Angst und Geburtswehen und selbst die Wälder schütteln sich vor Entsetzen so gewaltig, daß ihre Äste und Zweige von Blättern entblößt stehen 9^{ab}. Und nun, in meisterhaft gezeichnetem Kontrast zu der Unruhe und Angst, die Jahwes Donnerstimme überall auf Erden hervorgerufen hat, schließt die Schilderung des Gewitters damit ab, daß wir an den Ausgangspunkt, ins himmlische Heiligtum zurückgeführt werden. Hier unten Angst und Beben, dort alles in erhabener Ruhe; hier alles verändert und gleichsam die Dinge auf den Kopf gestellt: das Meer in wildem Toben, sonst unbewegliche Bergriesen ins Tanzen versetzt, Waldbäume zerspellt und entblößt, die unendliche Ruhe der Wüste gestört — dort alles wie immer. Nach wie vor nimmt Jahwe in seliger Ruhe in seinem Himmelspalast und Tempel die Huldigung entgegen, die der vielstimmige Chor der Himmlischen seiner Majestät (כבוד) darbringt.

10. 11 Abgesang. — Damit ist der Hymnus eigentlich schon bei seinem Ziele angelangt. In v. 10 klingt daher dieser letzte Gedanke nur noch etwas voller aus. Ein gewaltiges Hoch- und Steppengewitter, bei dem der Himmel seine im Orient sonst oft so kargen Schleusen überreichlich öffnet und harmlose, längst trocken liegende Wadis zu reißenden, Mensch und Tier erbarmungslos dahinraffenden Strömen werden läßt, ruft von selbst die Erinnerung an die Sintflut wach. Auch dort erschien das Bild des gewaltigen Kontrastes: drunten rasende Fluten und ihre Schrecken — droben auf dem Himmelsthron der Herr des Alls in erhabener Ruhe über dem Himmelsozean sitzend. So stellt den Sonnengott tatsächlich ein babylonisches Bild dar. In derselben Weise wird er, unerschüttert durch alles, was immer die Erde erregen mag, in Ewigkeit thronen **10**. Der Schlußvers **11**, der dem vorher von allen nationalen Gedanken unberührten, nur Himmel, Erde und Meer ins Auge fassenden Liede die Wendung auf Israel hin gibt, ist vielleicht ein späterer, liturgischer Zusatz. Vgl. S. 115 Anm. Die Allgewalt des Übermächtigen möge besonders seinem auserwählten Volke zugute kommen! Immerhin ist nicht zu verkennen, daß der Abschluß aufs beste zum Ganzen paßt: „*Gloria in excelsis* ist der Anfang und *pax in terris* das Ende", sagt Del. vortrefflich.

30 Rettung aus Todesnot.

1 Ein Psalm [Lied zur Tempelweihe]; von David.

2 *Ich erhebe dich, Jahwe, du zogst mich heraus*[a],
daß meine Feinde mein sich nicht freun. 3+3

[3] *Jahwe, du mein Gott, ich flehte zu dir, da heiltest du mich.* 6
[4] *Jahwe, du hobst empor aus Scheol mein Leben,*
hast belebt mich, nicht sank ich zur Gruft[b]. 4+3

[5] *Spielet auf dem Jahwe, seine Frommen, dazu preist seinen heilgen Namen*[c]*!* 3+3
[6] *Einen Nu währt sein Zorn, ein Leben seine Huld:* 4
am Abend kehrt Weinen ein, aber morgens ist Jubel. 3+3

[7] *Aber ich sprach, da mirs wohl erging: „Nicht komm ich je zu Fall".* 5
[8] *In deiner Huld stelltest du 'mich' auf festeste 'Berge'*[d]*;* 5
du verbargst dein Antlitz und ich ward erschrocken. 4
[9] *Zu dir, Jahwe, rief ich, zu dem Allherrn*[e] *flehte ich:* 3+3
[10] *„Was nützt dir denn mein Blut, wenn zur Grube ich fahr?*
„kann dich preisen Staub, kündet er deine Treu? 4+4
[11] *„O hör, Jahwe, sei mir gnädig, Jahwe, sei doch Helfer mir!"* 3+3

[12] *Machtest mir meine Klag zum Reigentanz:*
hast gelöst den Sack, und mich mit Freude gegürtet, 3+4
[13] *auf daß ja dir singe Lob 'meine' Ehre*[f] *und nicht schweige:*
Jahwe du mein Gott, ewiglich dank ich dir! 4+4

a) Zunächst vom Schöpfeimer, aber nach dem Syr. gesichert. b) Infin.; nach dem K^{e}t Part.: heraus aus der Reihe der Hinabsinkenden. c) = שַׁמּ vgl. 97, 12; 106, 47. d) 𝔐 hat zu Anfang noch: Jahwe, was metrisch überschießt. Weiter l. nach 𝔖 לְהַרְרִי (= לְהָרֵי mit aufgelöster Verdoppelung) und füge zum Verb das Suff. 𝔐 = „du hattest hingestellt meinem Berge Festigkeit", oder viell. (nach aram. Konstr.): „meinen Berg in Fest.". e) streiche יְ. f) so nach 𝔊; *kabod* = Seele wie 7, 6.

Der Psalm umfaßt die ganze Geschichte eines Menschenherzens: Glück und Fall und Wiedererhebung, und schließlich die Zusammenfassung von allem in einem Dankliede. So verbindet er auch, was der Dichter fühlt, mit dem, was sein ganzer Kreis mit ihm fühlen soll, da seine eigene Sache auch die der andern ist. Zugleich wird in fast dramatischer Lebendigkeit in den doppelten Dank noch ein Klagelied (10 f.) eingewoben.

Das Lied offenbart uns eine der wichtigsten Schranken, die vielen Erzeugnissen alttestamentlicher Frömmigkeit anhaftet durch die Tatsache, daß erst besonderes Unglück das Gefühl der Sündhaftigkeit wecken mußte. Ohne sein Ungemach wäre der Dichter wohl allezeit als ein Gerechter durchs Leben gegangen. Daß ein Mensch täglich vor Versuchung und Fall auf der Hut zu sein hat, kommt ihm nicht in den Sinn. Es kommt dazu jene naive, dem Leben selbst nur unvollkommen entsprechende Anschauung von dem notwendigen Zusammenhang von Sünde und Ergehen, die vor allem die vernichtende Macht des bösen Gewissens übersieht, die äußeres Unglück ersetzt; endlich die überstarke Vermenschlichung Gottes in v. 10 f. Aber die letztere ist (s. d. Erkl.) zum guten Teil dadurch ermäßigt, daß sie dem Dichter nur den Ausdruck für den tief berechtigten Gedanken der Sorge um Gottes Sache darbietet. Und anderseits darf neben jenen Schranken nicht die gewaltige religiöse Kraft

übersehen werden, die unser Lied durchzieht. Es weht in ihm ein Hauch echter und großer, wenn auch noch wenig geläuterter Frömmigkeit. Der hier spricht, ist ein starker und kühner Beter, der weiß, was er Gott gegenüber wagen darf. Trotzdem hat Stä. recht, daß solche Frömmigkeit mehr starke Beter als selige Gotteskinder schafft, weil sie zu viel am Sinnlichen und Einzelnen haftet und Gott gleichsam von Fall zu Fall wiedererobern muß, wenn die Nöte des Lebens den Frommen aus dem scheinbaren Besitz der Gnade aufstören.

1 Die Überschrift bezieht unser Lied auf die Tempelweihe. Damit kann wohl nur ein Ereignis wie die nach der Verunreinigung durch Antiochus Epiphanes vollzogene Reinigung des Tempels durch Judas Makkabäus 1 Makk 4, 52 ff. (165 v. Chr.) gemeint sein. Es scheint demnach, daß der Psalm bei diesem oder bei späteren ähnlichen Anlässen, besonders etwa der Erinnerungsfeier für jene Weihe (vgl. Joh 10, 22) benützt worden ist. Jedenfalls dient der Psalm im jüdischen Ritual (vgl. Soferim 18, 2) der Feier des Chanukkafestes. Hingegen spricht nichts in ihm dafür, daß er für jenen Zweck gedichtet wäre. Die Erklärung zeigt vielmehr, daß er ganz anderen Ursprunges ist. Auch formell angesehen scheinen die betreffenden Worte Zusatz in der Überschrift zu sein [1]).

2 Der Aufgesang gibt hier in aller Kürze das Thema: Preis für geschehene Errettung, nur wird noch ein Motiv beigefügt, das im Liede selbst — man kann sagen: erfreulicher Weise — nicht weiter verfolgt wird. Die Feinde sind von der Art der oftgenannten Widersacher: Weltkinder und Spötter, die für den Glauben und das Gottvertrauen der Frommen nur Hohn haben. Insofern gewinnt die Bitte etwas, womit auch wir uns eher aussöhnen können, als wenn sie gegen andere Gegner ginge. Triumfieren sie — dieser Gedanke spielt jedenfalls mit —, so unterliegt zugleich die Sache des Glaubens und Gottes, vgl. vor Ps 26.

3. 4 Vorläufige Erzählung. — Meist wird in den Dankliedern der Anlaß des Dankens in einer kürzeren oder längeren Erzählung der von Gott dem Beter geschenkten Erlebnisse mitgeteilt. So auch hier. Doch wird (s. zu 7 ff.) für jetzt nur vorläufig das Wichtigste hierüber angegeben: in schwerer Todesnot, schon Grab und Unterwelt nahe, im Geiste schon in der Scheol, flehte er Gott an und fand Erhörung.

5. 6 Dank. — Der Erhörung folgt sinngemäß der Dank. Wie sonst, so auch hier. Aber während der Dichter in v. 1 selbst zu danken verheißen hatte und das Lied bisher überhaupt von ihm allein sprach, sollen nun alle Frommen lobsingen. Der Dankende wendet sich hier augenscheinlich an den ihn im Tempel umstehenden ganzen Kreis Gleichgesinnter und macht seine Sache zu der ihren. Was ihm geschah, dient ihnen allen. Wir erkennen also wohl in ihm einen Führer des ganzen Kreises, dessen Rettung die Rettung der Sache, die er vertritt, aus großer Not bedeutet 5. Darum wird dann auch

[1]) Vgl. auch Torczyner ZDMG 66 (1912) 402), der vermutet, die Bezeichnung als Weihelied des Tempels habe gar nicht zu Ps 30, sondern als Unterschrift zu Ps 29 gehört, da der Weihesang 1 Chr 16, 8 ff. viel besser zu Ps 29 als Ps 30 passe.

sofort ein ganz allgemeiner Ton angeschlagen. Was vielen, ja allen Gleichgesinnten gilt, kann in der Form der Sentenz gesagt werden. Freilich spürte er und sein Kreis Gottes Zorn. Aber der Fromme ist nur „einen Augenblick im Zorn, ein Leben lang aber in Gottes Gnade“ 6. Als Neues erfahren wir hier, daß die Todesnot — doch wohl schwere Krankheit — als Folge göttlichen Zorns empfunden wird, also zugleich eigener Sünde. So ist es die Art alttestam. Denkens bei vielen in Israel: Wohlergehen beweist göttliche Huld, Ungemach göttlichen Zorn. Daß in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, also zur Regel, besonders für andre, gemacht, der Satz eine grobe Ungerechtigkeit sowohl als einen Mangel an richtiger Lebenserfahrung bekundet, sahen reifere Geister bald ein. So ist vor allem das Buch Hiob entstanden. Daß er aber in gewissen Schranken, besonders in der Anwendung auf eigenes Leid und eigene Schuld, seine relative Berechtigung haben kann, ist auch nicht zu verkennen. Schließlich muß doch jeder sich selbst, seine eigene Vergangenheit und sein eigenes Gewissen am besten kennen, vgl. zu Ps 103, 3 f. So erkennt unser Dichter nicht etwa in fremdem, sondern lediglich in eigenem Leid Gottes strafende Hand, und auch sie nur in erziehender Absicht, s. v. 7. — Fast wörtlich dasselbe wie in v. 6 lesen wir in Ägypten, Erman Denkst. 1094.

7—11 Neue Erzählung. — Welcher Art seine Sünde war, erfahren wir sofort. Nun erst hebt in wohlbedachter Weise die eigentliche, vorher abgebrochene Erzählung an. Denn sie soll kein bloßes Zwiegespräch zwischen ihm und Gott sein, sondern die andern, gleichsam sein Publikum, sollen sie hören. Sie sind aber jetzt erst eingeführt. — Sein Vergehen war, kurz gesagt, Übermut im Glück, vor allem falsche Sicherheit im religiösen Besitz **7. 8**ᵃ. Gottes Gnade hatte ihn auf „Berge“ gestellt, ihm also das Gefühl unerschütterlicher Festigkeit, absoluter Heilsgewißheit gegeben. Und nach weitverbreiteter Art alttestamentlicher Frömmigkeit hatte wahrscheinlich die Sicherheit der Gottesgemeinschaft ihn auch äußerlich sicher gemacht: Gottesnähe und äußerer Glücksstand schienen ihm eins: „ich werde nicht wanken“. Das ist freilich nicht sicher. Das „Nichtwanken“ denkt nicht immer nur ans Äußere (s. zu 15, 5; 16, 8). Aber hier werden wir damit rechnen müssen. Da kommt die Krankheit und mit ihr ein tiefer Fall und furchtbare Enttäuschung. Er ersieht aus ihr, daß Jahwe sein Antlitz ihm „verbirgt“, seine Gnade ihm nicht mehr scheinen läßt **8**ᵇ. Wie er in solcher Not betete, teilt er nun wörtlich mit, ohne Zweifel auch zur Nachachtung für die andern **10 f.** Er rechnet Gott in der Weise von Ps 6, 6 und 115, 17 (s. dort) vor, welchen Schade für Gott selbst durch eines Frommen vorzeitigen Tod entstehe. Jetzt kann er seine Treue preisen und damit andere für ihn gewinnen — im Tode nicht. Es ist möglich, daß dieser derbe Appell an Jahwes Rücksicht auf sich selbst, da er öfter wiederkehrt, schon damals konventionell geworden war (Stä.), also nicht mehr wörtlich zu nehmen ist. Jedenfalls war er einmal recht ernst gemeint. Dann schließt er gewiß ein starkes Maß naiver Vermenschlichung Gottes in sich. Aber auch hier darf wohl gesagt werden, daß, jedenfalls auf der Stufe, auf

welcher der Psalm steht, ein derartiger Appell nicht mehr rein äußerlich gemeint gewesen sein wird. Für unsern Beter birgt sich wohl in dieser Redeweise die Sorge und die bange Frage, was aus Gottes Sache und dem Reich Gottes werden solle, wenn Gott seine Frommen hinrafft. So kann ein Frommer in der Tat seinen oder anderer Frommen frühen Tod um der Sache willen beklagen und Gott sozusagen seine eigene Sache mit vollem religiösem Rechte vorhalten — natürlich unbeschadet des: „Dein Wille geschehe!“ So läßt Ex 32,12 Mose fragen: „Was werden die Ägypter sagen?“, so erzählt uns Luther, daß er, als Melanchthon zum Tode krank war [1]), ans Fenster trat und „Gott den Sack vor die Tür warf und ihm die Ohren rieb“. Auch Luther weiß wohl, daß er damit Gott nichts Neues sagt, wenn er auf seines Freundes Wert und vollends auf seine Unentbehrlichkeit hinweist. Nicht minder weiß er, daß Gott selbst sein Reich kommen läßt „auch ohne unser Gebet“. Trotzdem wahrt er sich, wie jede kräftige religiöse Natur, das Recht, Gott seine Sorgen und Gedanken darzulegen. So auch unser Dichter. Ihm wird 10[b] wesentlich den Sinn gehabt haben, kraftvoll zum Ausdruck zu bringen, wie wertvoll es für die Sache des Glaubens sei, wenn immer Menschen da sind, die aus Erfahrung bezeugen können, daß Gott Gebete erhört.

12f. Abschluß. — Die Erhörung wandelt die Klage in Reigen, d. h. in festliche Freude; das Gewand des Leidtragenden wird abgetan und statt dessen „gürtet“ ihn Freude. Der Gürtel schließt das Gewand ab und macht die Kleidung vollständig. Nun gibt also Freude seinem Wesen Abschluß und Gepräge.

31 Gebetsliturgie.

[1] Dem Musikmeister; ein Psalm von David.

[2] *In dir, Jahwe, berg ich mich, möge ich nimmer beschämt werden!* 3+3
Durch deine Gerechtigkeit rett 'und befrei'[a] *mich,* [3] *neig her zu mir dein Ohr,* 3+3
reiße eilends heraus mich, 'Jahwe'[b] *und sei mir ein Felsenhort;* 3+3
ein bergendes Haus, mich zu erretten, [4] *ja mein Fels und meine Burg bist du;* 3+3
wollst mich leiten[c] *deines Namens wegen,*
[5] *wollst mich ziehen aus dem Netz, das man mir gestellt;* 3+4
denn du bist meine 'Zuflucht'[d], 2
[6] *in deine Hand leg ich meinen Geist: du hast mich erlöst, Jahwe, treuer Gott!* 3+4

[7] *Die auf eitle Götzen halten, haßt 'du'*[e], *aber ich, auf Jahwe vertrau ich;* 3+3
[8] *ich will jubeln, will mich freuen deiner Gnade,*
daß du angesehn hast, mein Elend, 3+3
geachtet der Not meiner Seele; 3
[9] *übergabest mich nicht in Feindeshand,*
hast gestellt auf weiten Raum meine Füße! 4+3

[1]) Förstemann, Die deutschen Tischreden 2, 230; Köstlin, Mart. Luther[4] (1889), 2, 536; Luthers Werke, Altenb. Ausg. 7, 427.

10 *Sei gnädig, Jahwe, mir ist angst,*
denn mein Auge ist vor Kummer trüb [meine Seele und mein Leib]; 3+3
11 *ja es schwindet vor Gram mein Leben, meine Jahre vor Geseufx;* 5
mir bricht im 'Elend'[f] die Kraft, mein Gebein ist erschöpft[g]. 5
12 *Bin[h] all meinen Drängern geworden zur Schmach,*
und meinen Nachbarn erst recht[i]; 6
ja ein Schreck meinen Bekannten: scheu flieht vor mir,
wer mich sieht auf der Gasse, 6
13 *vergessen wie tot im Sinn, ein verdorben Gefäß bin ich;* 3+3
14 *ja ich hör das Gezischel vieler: „Ein Grauen ringsum!"[k],* 5
wenn sie wider mich raten zusammen, das Leben mir trachten zu nehmen. 3+3

15 *Aber ich, auf dich[l] vertrau ich; ich spreche: Du bist mein Gott;* 3+3
16 *mein Geschick[m] steht bei dir; o entreiß mich*
der Hand meiner Feinde und 'Verfolger'[n]; 3+3
17 *laß leuchten dein Antlitz deinem Knecht, durch die Gnade dein hilf mir aus!* 3+3
18 *Jahwe, nicht enttäusch mich, ich ruf dich;*
Enttäuschung gib den Frevlern, sie verstummen[o] zum Hades! 3+4
19 *Mögen stumm sein die Lügenlippen, wider Gerechte gar Freches redend* 3+3
voll von Stolz und Hohn! 2

20 *Wie groß ist die Huld, 'Jahwe'[p], die du aufgespart deinen Frommen;* 3+3
erzeigst denen, die dir traun, vor allen Menschenkindern! 3+3
21 *Schirmst sie mit deines Antlitzes[q] Schirm vor Haufen[r] von Menschen,* 5
und in Hütten[s] birgst sie, vor hadernden Zungen. 4

22 *Gelobt Jahwe, der mir zeigt Wunderhuld 'zur Zeit der Not'[t]!* 6
23 *Aber ich hab gedacht in der Angst: „bin 'verstoßen'[u] von deinen Augen"; 3+3*
dennoch hörtest du mein flehentlich Rufen, da ich geschrien nach dir! 6

24 *Liebet doch den Jahwe, all seine Frommen: es beschützt die Treun Jahwe,* 3+3
doch er vergilt reichlich[v] dem, der übt Hoffart! 4
25 *Seid getrost und fest sei euer Herz, all die ihr da harret Jahwes!* 3+3

a) nach 𝔊 einzusetzen. b) Wohl zu ergänzen. Hier und im Folgenden ist die Versabteilung ungeschickt ausgefallen. Man würde bei „Durch d. Gerecht.", „reiße" usw. den Anfang eines Verses erwarten. c) 𝔐 + „und mich führen" Dublette. d) 𝔐 = „Stärke, Hort" (von צוּד); besser עֻזִּי von עוּז flüchten. e) 𝔐 „ich". f) So nach 𝔊 𝔖 (בְּקִצְרִי); 𝔐 „in meiner Schuld"; g) eigtl. „verdunkelt, getrübt" vom Auge, vgl. v. 10, dann wohl übertragen vom Körper überhaupt. h) eigtl. „vor, gegenüber von". i) מְאֹד = sehr, besonders stark; doch ist von manchen Erklärern ein Versehen vermutet (für מְנֹד „ein Kopfschütteln"? vgl. 44, 15). k) wörtlich wie Jer 20, 10. l) 𝔐 + Jahwe. m) wörtl.: meine Zeiten, und damit ihre Schicksale. n) 𝔐 „und vor meinem V." l. וּמִיַּד רֹדְפָי. o) von דמם für וְיִדְּמוּ GK 67ᵉ. p) nach 𝔊 ergänzt. q) l. viell. כְּנָפֶיךָ „deiner Fittige"; ZAW 1912, 157. r) רֶכֶס ist, obwohl hap. legom., doch kaum zu beanstanden. Es gehört jedenfalls zu רכס festbinden und רְכָסִים „aufgeschichtete Felsen"; also wohl = „Haufe, Bündel". s) = einer schützenden Hütte. t) 𝔐 = „in der festen Stadt; l. etwas wie בְּעֵת צָרוֹת. u) 𝔐 „abgeschnitten", l. nach Jon 2, 5 נִגְרַשְׁתִּי. v) eigtl.: nach Maß, genau: Perles MVAG 21, 129.

Das Lied hat vielfache Berührung mit anderen Stücken; vgl. zu v. 2—4 Ps 71, 1—3; zu v. 4 Ps 23, 3; zu v. 5 Ps 9, 16; zu v. 6 Ps 55, 19; zu v. 7f Jon 2, 9f.; zu v. 9 Ps 18, 20; 26, 12; zu v. 12 Ps 38, 12; zu v. 14 Jer 20, 10 usw. usw — Es kommt dazu, daß der Gedankengang nicht planmäßig fortschreitet und vor allem nicht einer und derselben Lebenslage entspricht, so daß man sich von der wirklichen Lage des Dichters nur schwer eine Vorstellung machen kann: v. 2. 3 bittet um eilige Hilfe, und 5 setzt eine schwere Gefahr voraus, aus der, wie es scheint, nach 8f. die Rettung erfolgt ist, so daß der Betende dankbar frohlocken kann. Trotzdem hebt in 10ff. die Not neu an und steigert sich aufs äußerste. Infolgedessen wird dann in 15ff. Jahwe das Vertrauen ausgesprochen, daß er helfen werde, während in 22f. abermals die Rettung vorausgesetzt ist.

Nimmt man die beiden eben genannten Tatsachen zusammen, so wird man ihre Erklärung am besten in der Annahme finden, daß der Psalm überhaupt nicht aus unmittelbarer Erfahrung geflossen ist, sondern ein für liturgische Zwecke und nach vorhandenen Texten zusammengestelltes Gebet darstellt. Wir hätten also hier ein Beispiel dafür, daß manche Lieder mehr Kunstpoesie darbieten als unmittelbare Empfindung und demgemäß auch mehr dem praktischen Zwecke der Erbauung der feiernden Gemeinde als dem persönlichen Bedürfnis des Dichters entsprechen. — Zu 11 vgl. Jastrow, Rel. Bab. II 69. 107.

32 Segen des Sündenbekenntnisses.

1 Von David; ein Maskil.
Wohl dem, dem Fehle vergeben[a], *die Sünde bedeckt ist,* 5
2 *ja, wohl dem Mann, dem Jahwe die Schuld nicht zurechnet,* 5
und in dessen Geist kein Falsch ist! 3

3 *Da ichs verschwieg, wurde morsch mein Gebein*
weil es in mir schrie[b] *fort und fort.* 5
4 *Denn am Tag und bei Nacht lag schwer auf mir deine Hand,* 5
mein Mark war vertrocknet[c] *wie in Sommersgluten*[d]. [Sela] 4

5 *Meine Sünde ließ ich wissen, meine Schuld nicht verschwieg ich.*
Ich sprach: ich will beichten[e] *meine Übertretung Jahwe! — —* 4+4
Da vergabest du mir die Schuld meiner Sünde. [Sela] 4

6 *Darob soll zu dir jeder Fromme flehn, zur Zeit des Findens:* 6
wenn dann große Wasser herfluten, an ihn reichen sie nicht[f]. 5
7 *Du bist mir ein Schirm, bewahrest vor Angst mich,*
schirmest mich mit rettenden 'Schilden'[g]. [Sela] 4+3

8 *Will dich weisen, dir zeigen den Weg, den du gehn sollst,*
ich will 'richten'[h] *auf dich mein Auge:* 4+3
'Sei'[i] *nicht gleich dem Roß, dem Maultier, so ohne Verstand;* 5
mit Zaum nur und Zügel ist ihr Trotz[k] *zu besiegen*
. . . . . .[l] *zu dir.* 4+3?

10 *Viel sind des Gottlosen Beschwerden,*
doch wer vertraut auf Jahwe, mit Gnade umgibt er ihn. 3+4
11 *Freut euch in Jahwe und frohlockt, ihr Gerechten,*
jauchzet auf, all ihr frommen Herzen! 4+3

a) עָשׂוּא für עָשׂוּי mit Übergang von ל״א zu ל״ה; zum stat. constr. vgl. GK 116 k. b) eigtl. ob meines Schreiens. c) eigtl. verwandelt. Oort schlägt vor תִּי לְשַׂדַּי — : ich war verw. in ein Feld bei . . . d) l. כָּח, da ein Vergleich vorliegt. חרבון wird meist als „Hitze“ gefaßt, doch sähe man lieber die konkrete Fassung von ihren Erzeugnissen (Ehrl.: Sommerfrüchte), vgl. z. B. den Eigennamen חַרְבוֹנָא für einen Eunuchen: der Vertrocknete Est 1, 10. Aber die Nom. auf *ōn* dieser Bildung sind sonst abstrakt. e) statt des Hif. v. ידה steht sonst Hitp. הִתְוַדָּה. Hier mit עַל eigtl.: Bekenntnis ablegen über. f) wörtl.: an ihn allein. 𝔐 רַק „nur“ gehört zu אֵלָיו; freilich eine harte, aber nicht unmögliche Konstruktion (GK 153); l. jedoch viell. רַע (Kahan), dann müßte das ganze Glied (mit andern Akzenten) Parallele zum folgenden sein. Ähnlich Müll. עֲצוֹם רַע: „wenn das Unheil groß wird“. g) 𝔐 wird meist gefaßt: „mit Rettungsjubeln“, wobei רָנֵי (𝔐 רֶנִּי) st. cstr. plur. eines Wortes רֹן wäre, das sonst nur als Inf. von רנן, nicht aber als Nomen vorkommt; Bu. רָגְזֵי פ. h) 𝔐 „will beraten“ von יעץ, wobei aber das Objekt fehlt; l. nach 𝔊 אֶעֱצָה von עצה „sein Auge fest auf etwas richten“ (Bae.). Nicht übel übrigens Ehrl.: בְּנִי für עיני, wodurch diese Vermutung überflüssig würde. i) 𝔐 Plur. k) עֲדִי kann hier nicht „Schmuck“ sein. Es wird in Ps 103, 5 bei 𝔊 durch *ἐπιθυμία* wiedergegeben, womit das Wort sich viell. zu arab. عَدُوٌّ **Feind**, aram. עֲדִי (Pa.) erbeuten, plündern und hebr. עֲדַר Beute stellt; auch könnte an arab. عَدْوٌ „der Lauf des Pferdes“ gedacht werden (Ehrl.). Jedenfalls scheint auch Sir 31 (34), 28 mit seinem עדוי etwas Ähnliches wie *ἐπιθυμία* (dort *ψυχῆς*) im Sinn zu haben. l) 𝔐 = „nicht nahen“ (sie sonst)? Müll. וְרֹ֣ עֹ֣ יִקְבְּלוּ מְבָלִי „und ledernem Zügel müssen sie geführt werden, weil sie sonst nicht dir nahen“.

Ein Bußpsalm von starker, in seinem ersten Teil erschütternder Wirkung, der zweite in der Reihe der kirchlichen. Seine Wirkung gründet sich darauf, daß er, — darin mit Röm 7 sich berührend — aus der ganz unmittelbaren Erfahrung eines bedrängten, von seiner Sünde zerrissenen Gewissens geflossen ist. Er soll darum der Lieblingspsalm Augustins, des Klassikers der paulinisch-evangelischen Sündenerkenntnis gewesen sein. Sein Thema ist der Satz von 1 Joh 1, 8 f.: „so wir sagen, daß wir ohne Sünde seien, so betrügen wir uns selbst . . . so wir aber unsere Sünde bekennen, so ist er treu und gerecht, daß er uns unsere Sünde vergibt.“

Der Redende scheint ein Kranker zu sein. Aber ein solcher, den seine Krankheit in die Tiefe der Gewissensnot und der Sündenerkenntnis führte. Er ist damit den Weg gegangen, den Tausende nach ihm gingen, ohne daß man sagen kann, daß darum die Reinheit ihrer religiösen Empfindung oder die Höhe ihrer religiösen Anschauung in Zweifel zu ziehen seien. Trotzdem wird die Wirkung unseres Liedes, besonders in der 2. Hälfte, dadurch abgeschwächt, daß es in seinem weiteren Verlaufe (6 f. ? 10 f.) der naiven Vergeltungstheorie, als müßte die Frömmigkeit hier auf Erden ihren Lohn empfangen, huldigt. Es bekennt sich damit schließlich doch zu der Auffassung von Prv. 28, 13:

Wer seine Sünden verhehlt, hat kein Glück,
wer sie aber bekennt und läßt, findet Gnade.

Sodann auch dadurch, daß es die Vergebung eigentlich nur den Frommen zuzuschreiben scheint (6), überhaupt den Gegensatz von Frommen und Gottlosen auch auf das Glück der Sündenvergebung anwendet (10 f.). Trotzdem bleibt das Urteil, daß das Lied in seiner 1. Hälfte eines der gewaltigsten Stücke des Psalters ist, weil es unverkennbar aus der noch lebendigen Erinnerung an schwerste Gewissensangst floß, deren lebenswahre Schilderung ihres Eindrucks nicht verfehlen kann. — Es verläuft in 3 Stufen: das Glück der Vergebung und das Elend ohne sie 1—4; der Weg zur Vergebung: das Bekenntnis 5—7; der Weg zum Bekenntnis: die Beugung 8 ff. Der Form nach stellt es eine Mischung von Lyrik und Didaktik [1]) dar, die fast auf den Gedanken führen könnte, der zweite Teil sei erst später zugefügt.

1. 2 Das Glück der Vergebung. — Schon dieser Gedanke in seiner Allgemeinheit zum Thema erhoben, bekundet eine hohe Stufe religiöser Erkenntnis: das Gewissen und die Tatsache der Gewissensangst sind erwacht und das Problem aller höheren Religion, die Frage: wie das zerrissene Band zwischen dem Menschen und der Gottheit hergestellt werden könne, wird damit zur Lebensfrage des gequälten Herzens gemacht. Der Satz: „in dem keine Falschheit ist“ 2b greift bereits vor und deutet schon hier an, was später ausgeführt werden soll.

3. 4 Das Elend. — Eine der größten Schilderungen des bösen Gewissens. 3a und 3b bilden scheinbar einen unlöslichen Widerspruch: meine Gebeine schwanden hin, wurden morsch, d. h. mein Leben war gefährdet vor meinem Schreien als ich schwieg 3. Tatsächlich wirkt das künstliche Oxymoron nur einen um so lebhafteren Eindruck: seine Sünde möchte er verschweigen — vor Gott; aber sein Inneres, sein Gewissen schreit laut auf — ihn anklagend. Seiner künstlich angenommenen Ruhe entspricht die innere Unruhe, in seinem Innern tobt es. Es geht daraus hervor, daß שַׁאֲגָתִי nur das innere Schreien, das des Gewissens sein kann [2]). Das Ganze stellt eine ebenso geistreiche als tief wahre Zeichnung der inneren Qualen des bösen, geängsteten Gewissens dar. Sie setzt sich in 4 fort, indem der Anlaß des Schreiens genannt wird: ein Brennen im Innern, das die Lebenskraft ausdörrt und somit, obwohl ebensosehr im Gemüt wütend, zugleich als ein physischer Schmerz empfunden wird 4b. Und seine Ursache: es liegt eine Zentnerlast auf seiner Seele, Gottes Hand hat sich auf ihn gelegt und will ihm Leib und Seele zu Boden

[1]) Über die für das Lehrgedicht bezeichnende Anrede in v. 8 f. vgl. zu Ps 37 unten S. 137.

[2]) Gunk.[3] 84 faßt das Schreien vom Stöhnen vor Schmerz und Erbitterung, weil er den Mund nicht zum Bekenntnis der Missetaten auftun wollte, „deren er sich doch nicht bewußt war“. „Hätte er in dieser Lage gedichtet, so würde er einen Unschuldspsalm gesungen haben“. (Etwas eingeschränkt [4]60.) Er faßt das Schweigen als Trotz. Sowohl das Oxymoron als der eigentliche Gewissensvorgang werden dadurch verwischt. Tatsächlich ist von seiner Unschuld nirgends die Rede, wohl aber oft von seinen Sünden. — Über das Sündenbekenntnis in Babyl. vgl. Jastrow II 89.

drücken 4a. Auch wo die leiblichen Schmerzen den Anlaß geben, sind hier augenscheinlich die Seelenschmerzen die Hauptsache.

5 Bekenntnis und Vergebung. — Mag er in falschem Trotze sich noch so lange gesträubt haben, endlich hat doch Gottes stärkere Hand seinen Widerstand gebrochen. Er fügt sich und bekennt — nun wird ihm vergeben. Dieser Vers ist das positive Gegenstück zu v. 4: ein freies, reumütiges und offenes Bekenntnis der Schuld ist der einzige Weg, um den Frieden im Gewissen zu gewinnen. Wir hören nicht wie das Bekenntnis lautete; vermutlich ähnlich wie das von Ps 51. Daß es die Reue in sich schloß, ist schon rein psychologisch gefordert, weil nur so die innere Erleichterung verständlich wird (Stä.), ist aber auch durch Prv 28, 13 nahe gelegt. Aber gleich wichtig wie dies ist die Tatsache, daß gerade hierin das Wesentliche, ja das Einzige, was Gott heischt, gefunden wird. Die Erkenntnis steht damit in dieser Hinsicht auf derselben Stufe wie in Ps 51. Denn daß die begleitenden oder die Sühne bewirkenden Opfer und Leistungen mit keiner Silbe genannt sind, kann nach der Analogie von Ps 51 kaum Zufall sein.

6. 7 Nutzanwendung. — Erfüllt von der Seligkeit des Bewußtseins der Sündenvergebung möchte er am liebsten sein eigenes Glück allen anderen — wenigstens allen Frommen s. o. zu 31, 5 — mitteilen. Möchten sie doch, so wie er tat, alle in reumütigem Flehen הִתְפַּלֵּל Gott suchen „zur Zeit des Findens“ d. h. solange er sich noch finden läßt! Es könnte die Zeit kommen, da es zu spät ist. Derselbe Gedanke in Jes 55, 6: suchet Jahwe, dieweil er sich finden läßt; ähnlich Jes 49, 8. Kommen dann die flutenden Gewässer des Unheils und der Anfechtung, so reichen sie an ihn allein nicht, da Jahwe sein Schutz ist. Man möchte gern sowohl in den Fluten als der Angst צַר nur Gewissensangst sehen; aber die Beschränkung auf die Frommen allein רַק (ganz anders als 51, 15), ebenso v. 11f. verbieten diese Fassung.

8—11 Der Weg zu Bekenntnis und Vergebung. — Nun wird der Gedanke von v. 6f in vollkommen lehrhafter Form aufgenommen und fortgesetzt. Hier redet eigentlich nicht mehr ein Dichter aus der Tiefe des Herzens, sondern einer der Weisheitslehrer aus der Erfahrung seiner Jahre und dem reifen Nachdenken seines Verstandes. Darum auch der Übergang in die 2. Person, durch den auch die Vermutung (s. zum Text), es habe ehedem das in den Weisheitssprüchen geläufige „mein Sohn“ dagestanden, Boden gewinnt. In viel eher nüchtern verständigem als poetischem Tone warnt er die stürmische Jugend davor, sich in unbändigem Trotze oder ungestümer Leidenschaft, dem wilden Roß oder dem störrischen Maultier gleich, gegen Gott aufzulehnen 8f. Mag sein eigenes Beispiel sie warnen, mag der Blick auf das Ergehen der Gottlosen und Gläubigen ihnen die Richtschnur des Tuns geben 10! Dann wird ihnen auch das Glück erblühen, dessen er und alle wahrhaft Frommen sich erfreuen und sie werden mit ihm (vgl. 7?) und jenen in Jubel ausbrechen 11. —

Stünde 10b für sich allein, so könnte man hier die echt paulinische Zusammenstellung von Glauben und Gnade finden. Gewiß sind die Worte viel-

fach, besonders in der christlichen Kirche, so gefaßt worden. Und wenn man sie heute von v. 1 ff. herkommend vielfach so versteht, so ist dagegen nicht viel einzuwenden. Aber der Sänger selbst scheint doch anders zu denken. Die in den Psalmen so häufige Gegenüberstellung von fromm und gottlos, dazu die zu v. 6 schon betonte Isolierung der Frommen, zwingen zu der Vermutung, daß der Dichter doch über gewisse alttestamentliche Vorurteile noch nicht hinauskommen konnte. Dann ist es aber auch wahrscheinlich, daß er die „Schmerzen" der Gottlosen in 10 und demgemäß die großen Wasser in 6 nicht bloß geistig vom bösen Gewissen verstanden wissen wollte. In diesem Zusammenhange sind dann aber auch die Begriffe בּוֹטֵחַ Glaubender und חֶסֶד Gnade nicht in ihrer vollen Reinheit erfaßt. Sie sind getrübt durch den stark eudämonistischen Einschlag, den das Verflochtensein in die naive Vergeltungsauffassung von selbst mit sich brachte. „Gnade" ist so wesentlich die Grundlage irdischen Wohlseins, des Freibleibens von den „Schmerzen" der Gottlosen, und das Gläubigsein das Festhalten an Gott im Blick auf jenes Ziel.

Übersieht man das Ganze, so kann man den Psalm als ein besonders klassisches Beispiel dafür in Anspruch nehmen, wie nützlich, aber auch wie lähmend auf groß angelegte Geister die volkstümliche Vergeltungslehre wirken konnte. Hatte diese bei Hiob, weil er sich unschuldig wußte, und so bei allen Hiobsnaturen, Erbitterung hervorgerufen, so schafft sie hier, weil der Dichter sich schuldig weiß, Erleichterung und sie führt zugleich über das einfache Bekenntnis hinüber zu einer inneren Erfassung der Sündennot selbst und vor allem zu einer Vertiefung des Gewissenserlebnisses. Volle Sündenerkenntnis ohne Reue ist nicht denkbar. Aber sie führt freilich auch sofort an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit. Indem sie den äußeren und irdischen Zusammenhang von Sünde und Übel festhält, kennt sie kein höheres Gut als das äußere Wohlergehen und keine schwerere Strafe der Sünde als äußeres Übel in Krankheit, Verarmung oder Tod. Damit kann sie schließlich doch in der Erfassung des Segens des Guten und vor allem des Unsegens des Bösen, indem sie alle inneren Freuden und Qualen ausschaltet und die jenseitige Ausgleichung nicht in Betracht zu ziehen wagt, nur auf halbem Wege stehen bleiben.

33 Nationales Danklied.

1 *Jubelt zu, ihr Gerechten, Jahwe:* *Redlichen geziemt Lobgesang* 3+3
2 *Sagt Dank dem Jahwe auf der Zither,* *spielt ihm auf zehnsaitiger Harfe!* 3+3
3 *Singt ihm ein neues Lied,* *greift fein in die Saiten mit viel Jubel!* 3+3
4 *Denn wahr ist das Wort Jahwes,* *und alles sein Handeln in Treuen.* 3+3
5 *Er liebet gerechtes Gericht,* *voll ist 'seiner' Gnade[a] die Erde.* 3+3

6 *Durch 'sein' Geheiß[b] die Himmel sind gemacht,*
all ihr Heer durch seines Munds Hauch. 3+3
7 *Er faßt das Meer wie im 'Schlauch'[c],* *legt ein in seine Speicher Oxeane.* 3+3

[8] *Es soll fürchten Jahwe alle Welt, es erbeben*[d] *alle Erdbewohner:* 3+3
[9] *denn Er sprach nur — da ward es, ja Er gebot — es stand da!* 3+3

[10] *Jahwe zerstörte der Heiden Rat, machte eitel der Völker Pläne.* 4+3
[11] *Der Rat Jahwes, er besteht ewiglich, was sein Herz ausdenkt, für alle Zeit.* 4+4
[12] *Heil sei dem Volk, das Jahwe zum Gott hat,*
dem Volk, das er zum Eigentum wählte! 4+4

[13] *Aus dem Himmel blickt Jahwe, er sieht auf alles menschliche Volk;* 3+3
[14] *von dem Thronsitz aus schaut er auf all die Bewohner der Erde:* 3+3
[15] *der da schuf zumal ihr Herz, der da Acht hat auf all ihr Tun.* 3+3

[16] *Gar nichts hilft einem König viel Macht,*
ein Held findet nicht Heil durch viel Kraft; 3+3
[17] *nichts nützen Rosse für den Sieg, große Kraft hilft niemand zur Errettung:* 3+3
[18] *Nein, das Auge Jahwes ruht auf den Frommen, die da harren auf seine Huld,* 3+3
[19] *daß er rette vom Tod ihr Leben, sie am Leben halte in Teurung:* 3+3

[20] *Unsre Seele, sie harret Jahwes, als Hilfe gilt er uns und Schild.* 3+3
[21] *Ja, sein freut sich unser Herz; seinem heilgen Namen traun wir.* 3+3
[22] *Es sei deine Huld, Jahwe über uns, gleichwie wir harren dein!* 4+3

a) 𝔐 „Jahwes Gnade". b) 𝔐 „durch Jahwes Wort". c) 𝔐 „wie Garbenhaufen". d) 𝔐 + „vor ihm".

Das eigentliche Thema des Hymnus wird in v. 10 angegeben. Vorbereitet wird es durch einen längern, zum Preis Jahwes aufrufenden Aufgesang 1—5 und eine Verherrlichung der Allmacht Jahwes 6—9. Der eigentliche Anlaß des Hymnus ist nach 10 die Errettung aus den Händen heidnischer Feinde, also wohl ein Sieg oder eine wunderbare Befreiung. v. 20 f. deutet an, daß weitere Hilfe Jahwes erhofft wird.

Diese Andeutungen sind viel zu allgemein, als daß wir wagen dürften, den Anlaß des Psalms mit Sicherheit näher bestimmen zu wollen. Manche Erklärer denken an einen der Siege der Makkabäerzeit, andere, zu denen schon Theodor von Mopsueste gehörte, an die Errettung Jerusalems vor Sanherib. Der Umstand, daß der Psalm manche Anklänge an Jesaja enthält (Jes 9, 6; 29, 7; 17, 12 ff.; 31, 1 ff.) kann in der Tat die letztere Meinung unterstützen.

Bei kräftiger Betonung von Jahwes Allmacht und Allwissenheit, sowie des hohen Wertes gläubigen Gottvertrauens hat das Lied doch andererseits einen stark partikularistisch-nationalen Einschlag, der seiner religiösen Bedeutung Eintrag tut. Der Dichter kann sich Israels Erwählung nicht anders als zum Zweck der Erhebung über die Heiden denken, vgl. v. 5 u. 8, auch 12 mit 10. Jahwe, obwohl allmächtiger Schöpfer des Alls ist ihm doch ganz Nationalgott; Israel stellt als Volk die „Frommen" dar v. 1. 18. Zum Teil mag hieran der besondere Anlaß des Liedes die Schuld tragen. Handelt es sich um einen frivolen Überfall, so sind auch Töne wie die v 5 wohl verständlich. Doch hätte ein wahrhaft profetischer Mann auch in dieser Lage ernstere sittliche

Töne für sein Volk gefunden. Stammt der Psalm aus der Zeit Hiskias, so kommt er von einem Manne, der wohl die Predigt Jesajas vom Glauben gehört und aus ihr gelernt, aber ihren tiefsten Sinn nicht voll erfaßt hatte — einer der zahlreichen Schüler aller Zeiten, die mit Vorliebe einige Hauptgedanken und Schlagworte des Meisters wiederzugeben wissen. Siehe weiteres hierüber bei Ps 46 und 47. Auf der anderen Seite dürfen freilich auch die schönen Worte von v. 16 ff. nicht übersehen werden. (Doch vgl. noch zu S. 10 ff.)

1—5 Der Aufgesang. — Die fromme Gemeinde hat Grund, Gott zu danken. Es sind Dinge geschehen, nach denen es Ehrenpflicht aller redlichen Jahwediener ist, ihrem Gott ein Freudenfest zu feiern. Der Tempel soll widerhallen vom Jubel der aus schwerer Not Erlösten, Zither und Harfe und gellende Freudenrufe sollen ihr Danklied begleiten. Was Jahwe getan hat, ist so groß und so außerordentlich, daß die alten in der Gemeinde oftmals schon angestimmten Hymnen, das Mirjamlied und die älteren Psalmen, nicht mehr ausreichen. Um ihn für das Besondere, was er tat, würdig zu preisen, bedarf es neuer Töne. Darum soll heute zum Fest ein neues Lied erschallen, das noch nie gehört ward und noch keinem Feste gedient hat (weiter zu 96, 1) **1—3.** — Was Jahwe an Israel tat, ist ein neuer Beweis seiner Treue, mit der er seine alten Verheißungen wahrmacht, und somit eine neue Glaubensstärkung für sein Volk, dem er ein gerechter Helfer ist und dem er, der Herrscher aller Welt, überall auf Erden seine Huld und Gnade bewahrt **4. 5.**

6—9 Der allmächtige Schöpfer. — Wenn also Völker der Erde, „Erdenbewohner" sich gegen ihn auflehnen — und jeder Angriff auf sein Volk ist eine solche Auflehnung, vgl Ps 2 —, so mögen sie wissen, mit einem wie großen Gott sie es zu tun haben. Sind sie klug, so werden sie ihm sich unterwerfen (Ps 2, 11 f.) **8.** Immerhin sollen sie bedenken, was für ein Gott der Gott Israels ist. Er ist der allmächtige Schöpfer von Himmel und Erde. Und wie wunderbar ist er dabei zu Werke gegangen! Ein Wort, ja ein Hauch genügt, in einem Augenblick das Himmelsgewölbe und die ganze Sternenwelt ins Dasein zu rufen. Mit spielender Leichtigkeit hat er das Meer geschaffen: wie der einfache Mann am Brunnen seinen Ziegenschlauch mit Wasser füllt, so hat er aus den Brunnenstuben der ozeanischen Gewässer das Meer in sein Bette eingegossen. Und wie der Landmann sein Korn in Körben herzuträgt und es in seinen Speicher schüttet, so hat er die Ozeane selbst, den einen, der nach hebräischer Anschauung über dem Himmelsgewölbe steht, und den andern, der unter der Erde dahinfließt, in ihre unermeßlichen Kammern hineingeschüttet **6. 7.** Grund genug, daß vor einem solchen Gott alle Völker erzittern! Töricht genug, wenn sie in vermessenem Übermut gegen ihn ihre Plane schmieden! Sein Tun, an sich schon wunderbar und Staunen erregend, erscheint noch viel größer, wenn der hebräische Fromme es verglich mit dem Tun der babylonischen Götter im heidnischen Mythus. Dort ist die Erschaffung des Meeres und der Welt überhaupt ein unendlich mühevolles Tun. In heißem Kampfe muß der Schöpfergott die große Flut Tiāmat, die als ein grimmiger Drache sich zur

Wehr setzt, erst bezwingen. Hier genügt ein Wort göttlicher Allmacht, wie es die biblische Schöpfungserzählung von Gen 1 beschreibt. Unsere Psalmstelle ist die dichterische Verherrlichung jener Erzählung. Mag sie nun dem Dichter schriftlich vorgelegen haben oder nicht, ihren Inhalt kannte man in Israel längst.

10—12 Der Heiden Anschlag. — Nun erst ist der Dichter, dessen feine Anordnung der Gedanken nicht zu verkennen ist, bei seinem eigentlichen Thema angelangt. Jetzt erst erfahren wir, was der Dank für Jahwes gerechtes Gericht (5) und für seine Verheißungstreue (4) zu bedeuten hat. Heidnische Völker haben Plane geschmiedet, augenscheinlich um Israel zu verderben. Aber Jahwe hat sie vereitelt. Das ist nun, nachdem wir von Jahwes Allmacht und seiner Treue und Huld für Israel gehört haben, selbstverständlich. Es mußte so kommen, denn ein Angriff auf Israel ist ein solcher auf Jahwes Weltplan, der darauf geht, Israel Heil zu schaffen. Und doch ist des ewigen Gottes Plan ewig gültig! **10. 11.** So handelt es sich denn nur darum, Jahwe auf seiner Seite zu haben. Glückliches Israel, das dieser Gott sich erwählt hat! **12.** — Der Abschnitt, obwohl das Kernstück des Lieds darstellend, ist doch kein dem übrigen gleichartiger Teil des Ganzen. Er geht aus einem andern Ton, metrisch und der Sache nach. Alles andre ist blaß und nur andeutend, hier allein wird der Dichter konkret. Der Dichter von 10—12 hat wohl die Sachlage im übrigen Lied ganz richtig wiedergegeben, nur hat er das Bedürfnis, sie viel deutlicher zu zeichnen. So kann 10—12 ein nachträglicher Zusatz des ersten Dichters selbst oder eines Zeitgenossen oder auch eines Späteren sein.

13—15 Der Allwissende. — Dies Glück ist um so größer als Jahwe nicht nur alle Macht in sich vereinigt, sondern auch alles Wissen. Vielleicht sind heimliche Anschläge vorausgesetzt. So erklärt sich diese Wendung am besten. Er braucht nicht, wie die alte Sage vom Paradies und Turmbau oder von Abraham gedacht hatte, erst herabzukommen, wenn er wissen will, wie es auf Erden zugeht. Er braucht auch nicht, wie bei Hiob, seine Boten zu senden, die ihm droben Bericht erstatten. Sein fernsehendes Auge reicht so weit, daß er vom Himmelsthron alles mitansieht, was wir Menschen hier unten tun. Ja, selbst was in den Herzen vorgeht, muß der wissen, der sie aus eigener Kraft geschaffen! Darum war auch seine Wahl nicht blind, sondern weil er Israel kannte, zog er es den Heiden vor.

16—19 Durch Glauben zum Sieg! — Ist Jahwe ein solcher Gott, so gilt es in allen Nöten, heißen sie Krieg, Seuche oder teure Zeit, einzig und allein ihn auf seiner Seite zu haben. Was ist große Heeresmacht, was grimme Heldenkraft, was sind Streitrosse und Wagen gegenüber dem Allmächtigen? was menschliche Mittel und Hilfe in Pest und Hunger? Sie sind unnützer Schein, ja Lüge שֶׁקֶר. Blickt hingegen Jahwes Auge einen Menschen huldvoll an, so ist ihm die Hilfe sicher. Das Mittel dazu ist der Glaube, das vertrauende Harren auf ihn 18^b. Hier hören wir in diesem stark national gefärbten Liede einen Ton echter Frömmigkeit, wie wir ihn unter den Profeten

besonders von Jesaja (7, 9; 28, 16) her und weiter aus der Abrahamsgeschichte Gen 15, 6 kennen: die Wertschätzung lebendigen Gottvertrauens.

20. 21 Ausblick. — Demselben Gedanken ist denn auch diese Schlußstrofe gewidmet. Ist auch schon Großes durch Jahwes Hilfe erreicht, Drael weiß, daß es Gottes weiteren Beistand allezeit bedarf. So schließt denn das Lied mit dem zuversichtlichen Bekenntnis, daß die Gemeinde auch für die Zukunft keine andere Losung für sich weiß als vertrauensvolles Harren auf Jahwe und seinen heiligen Namen, d. h. seine Offenbarung. Von Hause aus ist ja der Name das Wort, mit dessen Hilfe man den Gott herbeiruft; dann aber ersetzt er einfach die Persönlichkeit und deren leibliche Gegenwart. Auf Jahwes Namen vertrauen bedeutet hier nichts anderes als auf ihn selbst vertrauen. — Das ganze Stück berührt sich stark mit 20, 8 f.

22 ist wohl ein liturgischer Abschluß, der schwerlich von Haus aus zum Psalm selbst gehört hat.

34 Jahwe schützt die Seinen.

1 Von David, als er seinen Verstand vor Abimelech verstellte und der ihn forttrieb, daß er wegging.

2 א *Ich will preisen Jahwe allezeit, sein Lob sei mir immer im Mund.* 3+3
3 ב *Des Jahwe meine Seel sich rühme, daß es hören die Dulder und sich freun.* 3+3
4 ג *Rühmet hoch den Jahwe mit mir, laßt uns erhöhn vereint seinen Namen!* 3+3
5 ד *Den Jahwe suchte ich, er erhörte, und riß mich aus allen Ängsten heraus.* 3+3
6 ה *'Blickt' auf ihn, so werdet 'ihr' leuchten*[a], *'euer' Antlitz soll nicht erblassen.* 3+3
7 ו *Sieh ein Dulder rief, und er hörte*[b] *und aus all seinen Nöten half er.* 3+3
8 ח *Jahwes Engel-lagert sich*[c] *rings um seine Frommen, rettet sie.* 3+3
9 ט *Schmecket doch* [sehet doch] *wie gut Jahwe,*
wohl dem, der da auf ihn vertraut. 3+3
10 י *Verchret*[d] *Jahwe, seine Heilgen! denn seinen Frommen fehlt nichts.* 3+3
11 כ *Junge Leun*[e] *solln darben und hungern,*
wer aber Jahwe sucht, dem mangelt nichts [kein Gut][f]. 3+3

12 ל *Kommt her, ihr Kinder, hört mir zu, die Furcht Jahwes will ich euch lehren.* 3+3
13 מ *Wer ist da, der sich Leben wünscht, liebt langes Leben und Glück?* 3+3
14 נ *Behüt deine Zunge vor Bösem, und deine Lippen vor dem Wort des Trugs;* 3+3
15 ס *laß ab vom Bösen, tu Gutes; such Frieden, jage ihm nach.* 3+3
17 פ[g] *Jahwes Antlitz steht wider Sünder, ihr Gedächtnis zu tilgen auf Erden.* 3+3
16 ע *Jahwes Aug merkt auf die Gerechten, seine Ohren auf ihr Schrein;* 3+3
18 צ *wenn sie schrein, so erhört Jahwe und aus all ihrer Not reißt er sie.* 3+3
19 ק *Nah ist Jahwe den zerbrochenen Herzen) dem zerschlagenen Sinn hilft er.* 3+3
20 ר *Viel sind des Frommen Leiden, aber aus allen erlöst ihn Jahwe.* 3+3
21 ש *Bewahrt all sein Gebein, davon soll keines ihm zerbrechen.* 3+3
22 ת *Töten wird das Unglück Frevler, die aber Fromme hassen, büßen.* 3+3
23 [Jahwe erlöst die Seele der Seinen,
und nicht müssen büßen alle, die ihm traun.]

a) nämlich im Antlitz = Freude haben; 𝔐 hat Perf., lies zweimal den Imper. und nachher 2. Pers. des Suff b) Streiche יהוה u. l. וְשִׁמְעִ. c) natürlich mit seiner Schar. Jos 5, 14. d) Zur Form יִרְאוּ vgl. GK 75^{oo} (Mischung von ל״א und ל״ה). e) 𝔐 „Junge Löwen“ wird von manchen durch בַּבְּרִירִים Gewaltige, Große Herrn ersetzt. Doch s. d. Erkl. f) Hier wie in v. 9 scheint das Metrum durch eine Glosse gestört. g) v. 16 und 17 sind umzustellen, wie v. 18 zeigt. Ein Späterer hielt die Reihenfolge ע—פ für unrichtig. Sie ist aber durch Klagl. 2—4 und durch Prv 31 nach 𝔊 gestützt.

Ein alfabetisches Lied in der Weise von Ps 9 (und 10?) und besonders von Ps 111 und 145. Es beginnt als Danklied wohl für eine bestimmte, dem Dichter gewordene Rettung und geht dann in die Gattung der didaktischen Dichtung über; im zweiten Teil wird eine Anzahl von religiösen Sentenzen ziemlich lose aneinander gereiht. Durch das ganze Gedicht klingt die naive Vergeltungstheorie als Grundton durch, nach der es Gott den Seinen unbedingt gelingen läßt. Leiden und Nöte, besonders Hohn und Verfolgung, bleiben freilich nicht aus. Aber nur den Gottlosen gereichen sie zum Verderben; die Frommen errettet Jahwe aus ihnen. Zugleich wird diese Vergeltungstheorie gestützt durch die nicht minder naive und volkstümliche Anschauung vom höchsten Gute; das Beste, was die Frommen der Art unseres Dichters sich wünschen können ist langes Leben. Sterben vor der Zeit kann nur den treffen, dem der Lebensfaden gewaltsam abgerissen wird, weil Gottes Zorn ihn traf. Diese Vorstellung beherrscht ihr Denken und hält es gefangen, so daß es zu einem höheren Idealismus nicht durchdringen kann. Das Lied wird wie die genannten Psalmen den Kreisen der frommen und vielfach verfolgten Dulder, der Stillen im Lande, entstammen, zugleich der nachexilischen Zeit, womit freilich keineswegs gesagt ist, daß diese Kreise nur die hier vorausgesetzte Lebensanschauung kannten. Gewiß traten auch in ihnen mancherlei Strömungen zutage.

1 Die Überschrift denkt an das 1 Sam 21, 10—22, 1 Erzählte, nur daß der Philisterkönig dort nicht Abimelek, sondern Akiš heißt.

2—11 Der Preis. — v. **5** zeigt deutlich, daß persönliche Not und die Errettung aus ihr den Anlaß dieses Liedes bilden. So fließt denn der Dichter über von Dank und Preis. Er will bis an sein Lebensende damit fortfahren und will auch andere Unglückliche durch die Kunde von dem, was ihm widerfahren ist, trösten **2**. Doch will er nicht allein Jahwe preisen; auch andere, die Ähnliches erfuhren, sollen einstimmen in seinen Preis und sollen dadurch dazu beitragen, Jahwes Ruhm zu verbreiten und ihm Gläubige zu werben (s. zu 22, 23 ff.) **4**. In der Tat kann jeder die Erfahrung machen, auf die der Dichter zurücksieht; er darf nur auf Jahwe „blicken“ und ihn anrufen **6. 7**. Ja, dann wird ihm sowohl der Engel Schutz als Gottes freundliche Güte zuteil **8. 9**. Sie hegt und nährt ihn so reichlich, daß eher junge Löwen, die doch als die Könige der Tierwelt allezeit ihren Raub finden (vgl. Hi 4, 11), darben sollen als Jahwes „Heilige“ (16, 3) **10. 11**.

12—23 Hier wird ganz der Ton der Weisheitssprüche[1]) angeschlagen, daher auch die Anrede: „Kinder“, wie sie der Weisheitslehrer seinen Jüngern

[1]) Über die Form der Anrede vgl. bei Ps 37 unten S. 137.

gegenüber braucht (vgl. Prv 8, 32ff.). Was führt zu Glück und langem Leben? **13.** Die Antwort lautet: Die Furcht Jahwes, wie sie sich äußert im Tun des Guten, insbesondere in der Wahrhaftigkeit im Reden und dem Trachten nach Frieden **12. 14f.** Daß diese Regel eingehalten werde, dafür sorgt Gott, indem er die Übeltäter unfehlbar hinrafft und die Frommen aus aller Not errettet **17. 16.** An solchen Nöten fehlt es, wie der Augenschein — und wohl gerade die Erfahrung des Dichters, vgl. v. 5 — lehrt, auch ihnen nicht **18. 20.** Aber selbst wenn ihr Herz zerbrochen und ihre Gebeine zerschlagen werden **19. 21**, läßt er es nicht zum Äußersten kommen. Der Zusammenhang läßt keinen Zweifel, daß beide Gedanken dasselbe sagen und daß das zerbrochene Herz und der zerschlagene Geist רוּחַ hier nicht die sittliche Zerknirschung im Auge haben, sondern das von Feinden und Spöttern den Frommen zugefügte Leid der Seele, dem in v. 21 das Leid des Leibes, die Verfolgung, zur Seite tritt. So faßt denn **22** alles zusammen in dem allgemeinen Satz, der gewissermaßen das Glaubensbekenntnis des Dichters und seines engeren Kreises enthält: die Verfolger der Frommen müssen ihre Gottlosigkeit durch jähen Tod büßen. Der Schlußvers **23** ist vgl. 25, 22) wohl späterer Zusatz, um das Lied mit einem freundlicheren Wort schließen zu lassen. Daß eine zweite ב-Strofe beabsichtigt war, läßt sich nicht erweisen.

35 Hilfe den Stillen im Lande!

1 Von David.
Bestreit, Jahwe, meine Bestreiter, bekrieg, die mich bekriegen; 3+3
2 *ja ergreif den Schild und die Tartsche, mach dich auf zu meiner Hilfe!* 3+3
3 *Nun so rücke Spieß und 'Streitaxt'*[a] *nach meinen Verfolgern,* 5
und sag meiner Seele: dir zum Beistand bin ich! 4
4 *Zu schanden und schamrot soll werden, wer mir ans Leben will;* 5
schamrot sollen rückwärts sich wenden, die auf Unheil mir sinnen! 5
5 *Müssen sein wie Spreu vor dem Winde, und der Engel Jahwes 'jage sie'*[b]*;* 3+3
6 *es sei ihr Weg* [finster und] *voll Schlüpfrigkeit, 'sie stoß'* *sein Engel weg*[b]*!* 3+3
7 *Denn grundlos spannten sie mir ihr Netz*[c]*, sie gruben mir aus eine Grube.* 3+3

8 *Unversehns überfall ihn*[d] *Verderben . . . . . .* 5
Und das Netz, das er gespannt, fange ihn, in die 'Grube'[e] *fall er!* 5
9 *Doch ich selbst frohlock in Jahwe, freu mich seines Heiles;* 5
10 *mein ganzer Leib soll sagen: wer gleicht dir, Jahwe,* 5
du hilfst Elenden vor dem aus, der stärker,
[den Elenden] *und den Armen vor den Räubern?* 6

11 *Frevle Zeugen stehn mir auf, wovon ich gar nichts weiß, fragen sie mich:* 3+3
12 *vergelten mir für das Gute mit Bosheit, Verwaisung*[f] *für mich.* 5
13 *Aber ich, da sie krank, war Sack mein Kleid, ich tat mir mit Fasten weh;* 4+3
und mein Gebet kam zurück zum Busen[ff]*,* 14 *wie beim Freund und beim Bruder*[g]*,* 5
ging betrübt[h] *um wie ob der Mutter, in Trauer gebeugt.* 5

15 *Wenn ich strauchle, freun sie sich, rotten sich;*
rotten sich zu mir gleich'wie Fremde'[i] [die ich nicht kenne], 3+3
und zerfleischen unaufhörlich. 3.
16 *'Bin ich freundlich, sie lästern vollends'*[k], *wider mich die Zähne 'fletschend'*[l]. 3+3

17 *Wie lang, Herr, willst du zusehn? errett' meine Seele vor den 'Leun'*[m], 3+3
vor den Jungleun meine geliebte! 3
[18 *Dir dank ich vor viel Volk,· vor großer Menge rühm ich dich.*] 3+3
19 *Laß nicht sich mein freun meine Feïnde* [ohne Ursache],
die mich grundlos hassen, mir zuzwinkern! 3+3
20 *Denn nicht zum Frieden reden sie; wider Stille*[n] *im Land* 5
ersinnen sie falsche Klagen; 21 *reißen weit auf*[o] *das Maul* 5
mit dem Ruf: „Haha, haha, unser Aug hats gesehn!" 5

22 *Du sahst es, Jahwe, schweige doch nicht*[p]*; sei nicht ferne von mir!* 5
23 *Erreg dich, ja wach auf zu meinem Recht, meiner Sache, mein Gott*[p]*!* 5
24 *Richt mich, da du gerecht, Jahwe*[q], *daß sie mein sich nicht freun;* 5
25 *nicht dürfen sagen bei sich: „Haha, was wir wollten* 5
[nicht sagen: „wir verschlangen ihn]!"
26 *Voller Scham müssen erröten alle, die sich freun meines Unheils;* 5
sich in Schand einhüllen und in Schmach, die wider mich großtun! 5
27 *Laß jubeln* [und sich freun], *die mein Recht liebhaben, sie mögen allzeit sagen:* 5
„Groß ist Jahwe, der da will das Heil seines Knechts!" 5
28 *Ja meine Zunge künd dein Rechttun, deinen Preis den ganzen Tag!* 5

a) 𝔐 „und schließe zu". Da *σάγαρις* die Streitaxt der Skythen ist, vermuten manche (vgl. GB) ein hebr. סָגָר in diesem Sinne. b) Man wird die beiden Verba besser umstellen und הֹתָם und das zweitemal בַּלְּאֻבֹו lesen. c) Da שחח im 1. und חנם im 2. Gliede überzählig sind, ist wohl das erstere an die Stelle des zweiten zu setzen. d) Der Übergang zum Sing. befremdet; viell. sind Plurale einzusetzen (Stä). Doch wird eher an ein ausgefallenes 2. Versglied zu denken sein, das einen Sing. bot. e) 𝔐 „in Verderben"; l. בַּשּׁוּחָה (eigtl.: in die G. — er falle in sie). f) ist Appos. zu רָעָתִי. ff) Ich bewegte es, nachdem es gesprochen, immer noch in mir; so sehr ging mir die Sache zu Herzen. g) Versschluß und Akzente sind ungeschickt. Sinn: als ginge es um . . . h) st. constr. von אָבֵל trauernd. i) 𝔐 „schlagende" (?); Olsh. hat dafür נְכֵרִים vorgeschlagen; aber das vergleichende כְּ darf nicht fehlen. k) 𝔐 ist jedenfalls stark verdorben; etwa: „als ruchlose unter den Kuchen-Witzlingen" (eigtl. Kuchen-Stammlern), was nur auf Menschen gehen könnte, die bei üppigen Mahlen freche Reden führen; vgl. Schwally, ZAW 11, 258. Aber 𝔊 setzt voraus לְצֹחֲגֵי לָעֹג und vorher etwa בְּחָנְפֵי (*ἐπείρασάν με*). Man lese hiefür בְּחַנְנֵי von חנן freundlich sein, aber nicht als Inf. Piel (Ehrl.), sondern als Inf. Qal, und deshalb wohl richtiger בְּהָחֳנֵי vgl. Jes 30, 18; Ps 102, 14. l) חָרְקוּ. m) 𝔐 „vor ihren Verwüstungen" (?); l. מִשֹּׁאֲגִים (Well.) „den Brüllern" (Löwen). n) von רָגַע. o) 𝔐 + wider mich. p) 𝔐 + אדני. q) 𝔐 + אלהי.

Das Lied berührt sich stark mit Liedern wie 69, weiterhin wie 55 und 59. Es wird daher aus der Verwandtschaft mit ihnen heraus zu deuten sein. Dies um so mehr, als unser Stück wenig Originelles enthält, vgl. besonders zu v. 4: 40, 15; zu 7f.: 9, 16; 31, 5; zu 11: Ps 69, 5; zu 26: Ps 40, 15; zu 13: Ps 69, 11f.; zu 17f.: Ps 22, 21. 23. 26. —

Der Dichter hat schwer zu klagen über böswillige Anschläge seiner Feinde 4. 7f., die er selbst Räuber nennt 10, über ihr gehässiges, schadenfrohes Treiben 15. 20. 25, ja sogar über gegen ihn abgegebenes falsches Zeugnis 11. 20 (wie 69, 5). Solche Feindschaft trifft ihn um so schwerer, als er selbst nicht nur arm und elend ist 10 und zu den Stillen im Lande gehört 20, sondern auch persönlich sich andern gegenüber als mitleidig und freundlich bewiesen hatte 13ff. Es scheint also ganz das Bild der vielfachen Heimsuchung und Bedrückung des engeren Kreises der Frommen durch ihre Gegner, das wir sonst vielfach kennen, auch hier vor uns aufzutreten, nur mit einer Anzahl ganz bestimmter, auf konkrete Vorgänge hinzielender, Einzelzüge — ähnlich wie in Ps 9 u. 69. An die makkabäische Zeit zu denken, liegt hier keinerlei unmittelbarer Anlaß vor; es sind ganz im allgemeinen die Zeiten des vorgeschrittenen Judentums, dessen innere Kämpfe seit der stärkeren Berührung mit heidnischer Kultur ihre Vorbedingung gewonnen hatten.

An Einzelheiten mag noch an die dunkle Redensart in 13c erinnert werden. Man deutet sie häufig dahin, daß der ernst Betende in sich zusammengesunken, das Haupt zur Brust geneigt, seine Worte gleichsam in seine Brust hineinrede, vgl. R. Levi in Rosenmüllers Repertor., vielleicht auch 1 Reg 18, 42; Jes 58, 5. Doch s. zum Text (Anm. ff.). — v. 18 greift vor und ist wohl hier späterer Einsatz. — Daß der Kreis um den Dichter die „Stillen im Lande" heißt 20, ist von hohem Interesse. Es sind die Armen, Elenden, Gedrückten, oder wie sie sonst immer heißen mögen, hier nach der Seite ihrer Abgezogenheit vom Lärm des Tages und der Parteien, die, sofern ihre religiösen Überzeugungen geachtet werden, Friedfertigen und Geduldigen — im anderen Falle freilich auch selbst zur Partei, zunächst der des passiven Widerstandes, unter Umständen dann aber auch des Handelns werdend. Man denke an die Makkabäerzeit. Einer ihrer Führer redet hier.

36 Die Seligkeit des Gnadenstandes.

1 Dem Musikmeister; von dem Knechte Jahwes, von David.

2 *Es raunt Sünde dem Gottlosen zu in 'seinem' Herzen*[a]*;*
es gibt in seinen Augen keinen Schrecken vor Gott. 4+4

3 . . . . . .[b].

4 *Was er spricht, ist Frevel und Trug, klug handeln und gut, gab er auf;* 3+3

5 *er sinnt Unrecht auf seinem Lager, stellt sich hin auf den übeln Weg,* 3+3
verschmäht nicht Böses. 2

6 *Jahwe, bis zum Himmel deine Gnade, deine Treu reicht bis an die Wolken;* 3+3

7 *dein Rechttun gleicht göttlichen Bergen, dein Gericht dem großen Meer:* 3+3
du hilfest so Getier wie Menschen[c]*.* 8 *Wie ist teuer deine Gnade, o Gott,* 3+3
'zu dir wenden sich'[d] *die Menschenkinder,*
im Schutz deiner Flügel sich zu bergen! 3+3

9 *Laben sich am Fett deines Hauses, mit dem Bach deiner Wonnen tränkst du sie;* 3+3

10 *Bei dir ist der Quell des Lebens, in deinem Licht sehn wir Licht.* 3+3

11 *Erhalt deine Huld deinen Frommen, und dein Rechttun den redlichen Herzen;* 3+3
12 *Laß nicht hoffärtigen Fuß auf mich treten*[e],
die Hand der Gottlosen nicht mich scheuchen! — — 3+3
13 *Dann sind Übeltäter gefallen, zermalmt*[f], *können nicht wieder aufstehn!* 3+3

a) 𝔐 „in meinem H.“; l. בְּלִבּוֹ. b) 3 nach 𝔐 etwa: „Denn (ja) sie (die Sünde) oder er (der Gottlose oder Gott?) schmeichelt ihm in seinen Augen betreffs des Findens (Entdeckens seiner Schuld, des Hassens“. 3b ist ganz unsicher, deshalb auch Beziehung und Übersetzung von 3a. c) 𝔐 + יהוה. Doch wäre möglich, daß dies יהוה zum Folgenden zu ziehen und für אלהים ו zu l. wäre: אֵלֶיךָ יָבוֹאוּ. d) Das ו des 𝔐 ist konsek. = so daß oder viell. advers. = und doch. Dann träte der Gedanke von Ps 8, 5 noch deutlicher heraus. Doch wird besser (Du.) gelesen: אֵלֶיךָ יָבוֹאוּ ב׳. e) eigtl. „er möge nicht über mich kommen“ (בוא m. Acc.). f) Pual zu רחה.

Das Lied erweckt den Eindruck, als sei es aus zwei selbständigen Stücken zusammen geflossen, da 2—5 das Treiben der Gottlosen schildern und 6—10 scheinbar ganz unvermittelt zum Preis der göttlichen Gnade übergehen. Aber die Schlußstrofe und am meisten der Schlußvers, die den Untergang des Gottlosen ins Auge fassen, zeigen, daß das Gedicht einheitlich und von Anfang auf diesen Gegensatz angelegt ist. Ähnlich wie in manchen anderen Psalmen, am deutlichsten mit unserem Lied sich berührend in 94 und 63, ist das eigentliche Thema des Liedes durch das Problem gegeben, das den Frommen in Israel die Existenz und das Treiben der Gottlosen stellte. Während aber in den eigentlichen Theodizee-Psalmen die Frage in lehrhafter Weise oder wenigstens nach ihrer grundsätzlichen Seite hin erörtert wird (vgl. Ps 39 und 73), so wird sie hier sozusagen praktisch gelöst: Fromme und Gottlose werden einfach gegenübergestellt, aber so, daß das Glück des Frommen laut gepriesen wird. Damit ist der Gegensatz von selbst aufgehoben. Eine ganz kurze Bitte, mehr aber als sie ein triumfierendes Schlußwort, in dem das Gericht über jene schon als vollzogen geschaut wird, bestätigen eigentlich nur noch, daß er gehoben ist. Darum ist das Gedicht auch kein Klagelied, obwohl nach 3f. 11f. der Dichter unter den Gottlosen seufzt, auch nicht ein Bittgebet im eigentlichen Sinn geworden, obwohl 11f. den Ton der Bitte flüchtig anschlagen, sondern ein innerliches, jauchzendes, in Gott seliges Glaubenszeugnis über die Herrlichkeit der Gemeinschaft mit Gott, ein Lied der dankenden Anbetung, ja der mystischen Versenkung in Gott.

Über seine Zeit läßt sich nur sagen, daß es den Tempel voraussetzt. Es gehört in die Reihe der Tempellieder wie 42. 26 usw.

Die Schilderung des Gottlosen 2—5, vielfach erinnernd an 14, 1ff., auch 10, 4ff.; 11, 1ff., soll wohl nur die Voraussetzung abgeben für den Preis der Gnade Gottes, auf den das Gedicht lossteuert: sie hebt sich von diesem dunkeln Hintergrunde besonders licht ab. Auch er, der Gottlose, steht wie der in Gottes besonderem Dienste stehende Profet unter dem Einfluß höherer Mächte. Denn נְאֻם ist der Ausdruck für die Zuraunung an den Profeten, die

Inspiration. Hier ist es die satanische Macht der Sünde, die den Menschen in Besitz nimmt und sein Wesen bestimmt, so daß es mit Bösem ausgefüllt ist 4 und der Mensch, was er des Nachts „auf seinem Lager" ausdenkt, am Tage in die Tat umsetzt 5.

Wie ganz anders der Fromme 6—10! Es ist nun aber für die Art unseres Liedes bezeichnend, daß nicht etwa eine lehrhafte Schilderung seines Wesens oder Tuns folgt, sondern statt dessen sofort ein Hymnus auf Gottes Gnade und hilfreiche Gerechtigkeit und auf die Wonne angestimmt wird, die der erlebt, der in Gottes Gnade stehen darf. Das Größte, Weiteste, Festeste, was das Menschenauge vor sich sieht und der Menschengeist ausdenken kann, ist allein groß und stark genug, um Gottes Gnade, Treue und Gerechtigkeit mit ihm zu vergleichen: die unendliche Himmelshöhe und die an ihr hinziehenden Wolken, die keines Menschen Hand erreichen, die das Auge nur in weiter Ferne erblicken kann, reichen allein aus, die unendliche Größe göttlicher Gnade und Verheißungstreue gegen seine Frommen anschaulich zu machen; und die ewigen, unwandelbaren, von Gott selbst in der Urzeit gepflanzten und darum nach ihm benannten Berge sind allein fest genug, die Zuverlässigkeit und Sicherheit von Gottes Gerechtigkeit, der unendliche Ozean תְּהוֹם, der Himmel und Erde umströmt, allein weit genug, die alles erreichende Weite der Gerichte Gottes zu zeichnen. Nicht umsonst ist gerade bei den Gerichten das große, an die Gewässer der Sintflut erinnernde Wasser genannt: wie in den Urzeiten, so wird Jahwe auch jetzt wieder über Gerechte und Ungerechte Gericht halten, aber auch alle Kreatur, Mensch und Vieh, seine helfende Hand spüren lassen 6. 7; vgl. 57, 11.

Und nun, nachdem der Dichter sozusagen Gottes Walten für sich und in seiner Allgemeinheit gefeiert hat, denkt er an sich selbst und die Seinen, an die Menschenkinder alle, sofern sie jenes Waltens sich freuen dürfen. Hier erst wird sein Herz recht warm, denn hier erst redet er von dem, was er selbst erfahren. So wird der Hymnus auf Gott zum andächtigen Preis der Wonne, Gottes Gnade spüren zu dürfen. Das Köstliche an ihr (יָקָר) ist dem Sänger schließlich doch nicht der Gedanke an ihre unendliche, mehr Staunen als unmittelbaren Segen weckende Größe, als die schlichte, aber ihn im Innersten dankbar ergreifende Tatsache, daß sie uns gehört, daß Menschen, Sterbliche ihren Schutz genießen. Hier berührt er sich mit Ps 8, 5. Jene Größe mag unendlich sein — ist sie für uns Arme zu hoch und unerreichbar, so ist sie nichts; aber daß sie sich zu Menschenkindern niederneigt, das ist ihm das Größte des Großen. Hier vernehmen wir Klänge echter und in der Tiefe der Seele empfundener Frömmigkeit: das Glück, einen Gott zu haben und sein eigen nennen zu können, in dessen Gnade der Fromme sich wie unter Adlersfittichen geborgen weiß, ist ihm das „Teuerste", also das höchste Gut 8. Damit tritt unser Psalm in die Reihe derer ein, die in hohen und höchsten Tönen die Seligkeit der Gemeinschaft mit Gott preisen; vgl. 16. 42. 65 u. a. Ja, er fügt ihnen noch einige besonders köstliche Blüten dieser Einsicht hinzu in 10. Wo Gott gnädig ist, da erst ist Leben; alles andere verdient den Namen nicht: Lebensfreude,

höheres Leben, das unser Dasein lebenswert macht und ihm wirklichen Inhalt verleiht, geht erst dem auf, der Gott für sich hat; vgl. 16, 9 ff.; 73, 23 ff. So wird denn auch erst „in seinem Licht“ d. h. wenn Gott sein Antlitz leuchten (Num 6, 25), seine Gnade scheinen läßt, die Welt licht: nur hier ist Freude und Seligkeit, nur hier schwindet die Nacht der Trübsal. Man spürt etwas von den johanneischen Begriffen ζωή und φῶς; vgl. auch Jer 2, 13.

Dabei ist es abermal wie in manchen anderen Liedern recht bezeichnend, daß dieses hohe und im Grunde doch weit über das bloß äußere Leben und Wohlergehen hinausgreifende Gut auch hier in 9 angeknüpft wird an den Tempel. Das „Fett des Hauses“ können nur die Opfermahle sein. An sie, an den Gottesdienst, knüpft die Gemeinschaft an. Aber nicht das Essen des Mahles noch das Trinken des Weins als solches kommt für den Beter hier in Frage: er trinkt nicht Wein, sondern die „Wonne“ der Gemeinschaft Gottes. Also, das Äußere ist ihm längst zum Träger des Innern geworden, zum Symbol für höhere geistige Werte [1]). Man sieht aufs neue, wie sich im Lauf der Zeit und unter dem Einfluß der Profeten in Israel eine Mystik ausbildete, die als das Wesentliche am äußeren Kultus die rein geistige Versenkung in Gott und seine Gemeinschaft und in sein Licht und Leben erkennt; vgl. zu 63, 3.

So darf man sich nicht wundern, wenn der nun folgende Gebetsseufzer 11 f. zugunsten der Frommen um Erhaltung in der Gnade und Schutz vor den Gottlosen sofort übergeht in die triumfierende Gewißheit der Erfüllung 13: die Gottlosen sind schon gefallen. שָׁם ist wohl wie 14, 5 zeitlich zu fassen = dann, nämlich wenn die Gerichte Gottes (v. 7) sich erfüllen, die er im Geiste schon erfüllt schaut. Hier redet nicht Rachlust an jenen, sondern lediglich der Wunsch und die Zuversicht, daß Gottes Sache siege.

37 Der Gottlosen Glück nur Schein.

[1] Von David.

א *Nicht entrüst dich über Böse, ereifre dich nicht*[a] *ob der Übeltäter;* 6
[2] *Denn wie das Gras werden bald sie hinschwinden,*
und wie grünendes Kraut bald verwelken. 3+3

ב [3] *Vertrau auf Jahwe und tu Gutes, bleib im Lande und üb*[aa] *Redlichkeit;* 3+3
[4] *so hast du Lust an Jahwe, und der gibt dir, was dein Herz begehrt.* 6

ג [5] *Befiehl Jahwe deinen Weg und vertrau auf ihn, er wirds wohl machen;* 3+4
[6] *läßt aufgehn wie Licht dein Recht, Gerechtigkeit wie den Mittag.* 3+3

ד [7] *Sei still zu Jahwe und erwarte ihn*[b] . . . . . *:* 6?
zürne nicht über den, der Glück hat, den Mann, der Ränke ausdenkt. 3+3

ה [8] *Steh ab vom Zorn, und laß den Grimm,* [zürne nicht,] *es führt nur zum Bösen*[c]. 6
[9] *Denn ausgerottet werden Böse, doch die harren Jahwes, deren ist*[d] *das Land.* 6

ו [10] *Noch um ein Kleines, so ist kein Frevler,*
und achtest du auf seine Statt: er ist dahin; 3+3

[1]) Der Bach der Wonne עֵדֶן (Paradiesbach) erinnert an den Lebensstrom Apok. 22, 1 f., und vorher schon an das lebendige Wasser Sach 14, 8; Ez 47, 1—12; Ps 46, 5 ff.

11 *die Gebeugten nehmen ein das Land und freun sich voll Lust an reichem Heil.* 3+3

ו 12 *Es lauert der Frevler auf den Frommen, wider ihn fletscht er die Zähne;* 3+3
13 *doch der Herr, er lachet sein, denn er sieht, daß sein Tag kommt.* 3+3
ח 14 *Das Schwert gezückt haben die Frevler,*
[haben gespannt den Bogen, daß sie fällen Elende und Arme,]
zu morden die redlich wandeln; 3+3
15 *ihr Schwert dringt ihnen ins Herz, und ihr eigner Bogen wird zerbrochen.* 3+3

ט 16 *Besser das Wenig des Frommen denn das große Gut vieler Frevler.* 3+3
17 *Denn der Gottlosen Arme werden zerbrochen, doch die Frommen erhält Jahwe.* 3+3
י 18 *Er*[a] *kennt die Tage der Frommen, und ihr Besitz wird für immer bleiben:* 3+3
19 *nicht zu Schanden in böser Zeit, werden satt in den Tagen der Teurung.* 3+3
כ 20 *Denn Gottlose müssen zugrundgehn . . . . . .*[f] 3+3?
und der Feind Jahwes gleicht stolzer Au[g]*:*
wie Rauch[h] *schwindet sie* [schwindet sie]. 6

ל 21 *Es borgt der Frevler, kann nicht zahlen, der Gerechte gibt und ist mild;* 3+3
22 *die*[i] *Gesegneten erben das Erdreich, aber seine Verfluchten gehn unter.* 3+3
מ 23 *Von Jahwe sind des Mannes Schritte: er stützt den*[k]*, des Weg ihm gefällt;* 3+3
24 *fällt er, er stürzt nicht hin, denn Jahwe hält ihm die Hand.* 3+3
נ 25 *Bin jung einst gewesen und ward alt, und sah doch nie den Gerechten verlassen,* 3+3
seinen Samen nie gehn nach Brot; 3
26 *er ist allzeit gütig und leiht, und sein Sam' ist zum Segen.* 5?
ס 27 *Laß ab vom Bösen, tu Gutes, und du bleibest*[l] *für immer wohnen;* 3+3
28 *denn Jahwe hat lieb das Recht und nicht verläßt er seine Frommen.* 3+3
ע *'Die Gottlosen' sind auf ewig 'dahin'*[m]*, und der Frevler Brut ausgerottet;* 3+3
29 *die Gerechten erben Land sie dürfen ewig drinnen' wohnen.* 3+3
פ 30 *Des Gerechten Mund spricht Weisheit, und seine Zunge, die redet Recht;* 3+3
31 *trägt Gottes Gesetz in dem Herzen, nicht gleiten aus seine Tritte.* 3+3

צ 32 *Der Frevler lauert auf den Frommen und er sucht ihn zu töten;* 3+3
33 *Jahwe läßt ihn nicht in seiner Hand, läßt ihn nicht im Gericht verurteilen.* 3+3
ק 34 *Erwarte Jahwe, seinen Weg halt ein . . . . .* 6
er wird dich erhöhn zum Besitz des Lands,
darfst das Vertilgen der Frevler schaun. 3+3
ר 35 *Ich sah einen Frevler trotzig, macht' sich breit*[n] *wie die ‚Libanonzeder'*[o]*;* 3+3
36 *'ich'*[p] *ging vorüber, sieh' da er war hin, ich sucht' ihn, er fand sich nicht.* 3+3
ש 37 *Bleibe 'fromm und halt dich recht'*[q]*, solchem Mann wirds endlich*[r] *wohl gehn;* 3+3
38 *doch Übertreter sind hin zumal, der Gottlosen Nachwuchs*[s] *wird zunicht.* 3+3
ת 39 *Von Jahwe kommt 'die'*[t] *Hilfe der Frommen,*
und 'Zuflucht'[u] *zur Zeit der Not;* 3+
40 *ja ihnen hilft Jahwe, und rettet sie* [rettet sie vor den Gott[l]]
hilft ihnen aus, die auf ihn baun[v]*.* 3+3

a) L. וְיָעַל. aa) Eigtl.: weide, pflege Zuverlässigkeit. b) Hitpol. von חוּל für יחל hoffen; חום für חם von דמם. Die Anordnung der Stichen ist wie in v. 34: 4 (2 + 2), 3+3.

Doch liegt vielleicht eine Störung vor (s. auch zu 40). Die Annahme von Du., daß am Ende nach v. 14 zu ergänzen sei (s. BH), wird hinfällig, wenn 14ᵇ selbst Glosse ist. c) Eigtl. zum Bösestun, Inf. Hif. d) Wörtl. sie erben 𝔐 + חַמָּה. e) 𝔐 + יהוה. f) Hier scheint ein Halbstichos ausgefallen zu sein, falls nicht etwa die Form von v. 25 vorliegt, s. nachher. g) So nach 𝔐 (eigtl. „das Köstliche der Auen"), doch stand wohl einmal nur ein Wort hier; vielleicht war dann die Versform von v. 25 angewandt; s. bei Anm. f. h) Es ist das sog. Bet essentiae: „als Rauch", was hier dem Vergleiche gleichkommt. i) Natürlich Jahwes. k) 𝔐 etwa: von J. wird eines Mannes Gang gefördert, wenn ihm . . . Es ist dann das erläuternde ו (explicativum, vgl. GK 154 Fußnote b), wobei außerdem noch אֲשֶׁר (das oft wegfällt) ausgelassen ist, eigtl. „und zwar eines solchen, dessen Weg" . . . Doch wird der Text gestört sein, l. כּוֹנְנוּ דַּרְכּוֹ (Du.). Vgl. dann Prov 20, 24. l) Setze nach 𝔊 noch וָעֶד ein, eigtl. „immer und ewig". וּשְׁכֹן ist Imp. mit ו consec. GK 110ᶠ. m) 𝔐 „ewig wurden sie behütet". Aber 𝔊 hat עַוְלִים נִשְׁמְדוּ, wodurch die hier vermißte ע-strofe wieder gewonnen wird. n) Die Bed. ist unsicher; das Wort heißt sonst „sich entblößen", viell. darf danach „sich ausbreiten" vermutet werden (Luth. Calv. u. a.). Ein Hitp. von עלה, das Du vermutet, ist wenig angezeigt; dann viel eher von עבה dick sein, Perles MVAG 21, 130. o) So nach 𝔊; 𝔐 etwa: „wie ein grünender einheimischer [Baum]". p) 𝔐 „man". q) Eigtl. „Bewahre Rechtschaffenheit und übe Redlichkeit"; 𝔐 „achte auf den Rechtschaffnen und sieh an den Redlichen"; aber alte Übers. haben die Abstr. תֹּם und יֹשֶׁר, wozu das Verb. שמר weit besser paßt. Dann ist aber רְאֵה „weide, pflege" (s. Anm. a) wie in v. 3 für רְאֵה zu lesen. r) Accus. der Zeit. Der Ausdruck לְאִישׁ לְ֝ הַגָּדָה für ist freilich reichlich kurz, aber im Zusammenhang kaum mißverständlich. Die beliebte Übers.: „Der Mann des Friedens (hat eine Zukunft)" paßt wenig. Denn redlich und friedlich sind nicht dasselbe. Freilich bleibt die Schwierigkeit der doppelten Fassung von אח׳. s) viell. auch: „Ende, Zukunft abgeschnitten", vgl. 1, 6. t) Streiche das ו, um die ת-strofe zu gewinnen. u) 𝔐 „Stärke, Bollwerk" von עֹז, besser מְעָזָּם von עזז „flüchten" (nicht wie BH מָעוֹז). v) Mit den 2 überschüssigen Worten wollen manche den v. 34ᵃ auffüllen (das Suff. müßte freilich verändert werden).

Das Stück gehört mit 49 und 73 (auch 1) in die Reihe der Psalmen, welche die Tatsache der göttlichen Vergeltung und die Art, wie sie geübt wird, behandeln. Daß Fromme sowohl als Gottlose nicht immer das Los erlangen, das sie zu verdienen scheinen, lehrte der Augenschein. Aus ihm erwuchs, wenn man ihm näher nachging, das Problem der Theodizee, die Frage nach der sittlichen Weltordnung. Unser Dichter hält aber nicht für nötig, sich in dieses Problem zu vertiefen. Es ist für ihn schon gelöst, sobald man nur darauf achtet, daß jener Augenschein tatsächlich nur Schein ist. Seine Lösung ist: nur Geduld (7. 10. 34), nur durch einzelne, anders aussehende Fälle sich nicht an Gott irre machen lassen: das Gericht über die Gottlosen kommt gewiß und rafft sie alle weg, und die Frommen, wie ihrer bisher noch keiner darbte, werden gewiß in Kürze noch alle beglückt. Das Glück der Frommen denkt der Dichter sich so, daß durch den Anbruch der Gottesherrschaft, der die Feinde und alle Gottlosen wegraffen wird, das Land in den ungestörten und dauernden Besitz der Frommen kommen werde (9—11. 28ᵇ—30. 38). Die Lösung eines der großen Rätsel, die der Vorsehungsglaube dem menschlichen Denken aufgibt, wird also hier in einem harmlosen, durch keine Zweifel berührten naiven religiösen Optimismus gefunden, der in immer neuen

Wendungen die Tatsache betont, daß es dem Frommen gut geht[1]). Der Dichter hat es bisher in seinem langen Leben nicht anders gesehen, wenigstens an einem bestimmten Punkte: noch kein Frommer ging nach Brot. Die eine Erfahrung glaubt er zur allgemeinen Regel machen zu dürfen. Wo andere anderes sehen und etwa dadurch unmutig werden, da fehlt ihnen nur die Geduld, das Ende abzuwarten.

Sein Optimismus ist nicht der ganz gewöhnliche: „Es wird schon gut gehen", sondern derjenige des zuversichtlichen Gottvertrauens auf Grund gewisser Erfahrungen. Darin liegt sein relatives Recht. Es wird für zahllose Fälle des Alltagslebens immer wieder dabei bleiben: dem Treuen und Redlichen läßt Gott es gelingen; Frevelmut und Leichtfertigkeit rächen sich fast immer schon äußerlich an Gesundheit und Wohlstand. Aber die Betrachtungsweise greift nicht in die Tiefe und sie konnte darum nicht das letzte Wort sein, welches das AT über die Frage zu sagen hatte. Ein tieferes Eindringen in die Beobachtung des Menschenlebens mußte doch zeigen, daß die Regel immer wieder Ausnahmen zuließ, und sie waren es, die den Frommen zu schaffen machten. Auch ein irdisches Gottesreich, wie es der Dichter zu erwarten scheint, konnte hier nicht Genüge leisten: es nützte nur denen, die es erleben. Die zwei Gedanken aber, die allein eine wirkliche Lösung verhießen: der an das innere Gericht und die innere Befriedigung und der an die jenseitige Ausgleichung, scheinen nicht in den Gesichtskreis unseres Dichters getreten zu sein. Der Psalm kommt nicht über den Standpunkt der Freunde Hiobs in der Hiobdichtung hinaus. Vgl. noch zu v. 12ff. 18. 21.

Trotzdem würde man vermutlich irren, wollte man ihn zeitlich vor dem B. Hiob ansetzen. Ohne Zweifel hat auch nach diesem die große Menge der einfachen Leute noch lange so gedacht wie Hiobs Freunde. Ein großes Gedicht ändert nicht mit einem Schlag eine ganze Volksanschauung. Auf der andern Seite sprechen viele und z. T. fast wörtliche Anklänge an Hiob, Prv und andere Psalmen (vgl. 1 mit Prv 24, 19; 4 mit Hi 27, 10; 5 mit Ps 22, 9. 32; 6 mit Hi 11, 17; 10. 36 mit Hi 8, 18; 13 mit Ps 2, 4; 23 mit Prv 20, 24: 34 mit Ps 91, 8) für spätere Entstehung. Ich möchte das Stück für einen der spätesten Psalmen halten, vielleicht der makkab. Zeit angehörig, in der der „Besitz des Landes" wieder besonders in den Vordergrund trat.

Der Form nach ist der Psalm kein Lied, sondern eher eine Spruchsammlung. Damit und mit der akrostichischen Anordnung (über die die Ausführung bei Ps 9 zu vergleichen ist) hängt auch die lose, reichlich mit Wiederholungen arbeitende Aneinanderreihung der einzelnen Gedanken zusammen. Für die Art solcher Lieder ist es bezeichnend, daß, ganz wie im Buch der Sprüche, auch die Form des Weisheitsspruches gewählt wird. Hier redet ursprünglich der Weisheitslehrer, der wohl auch geradezu wie der Profet Elias „Vater" genannt wurde (2 Kön 2, 12), zu seinem Schüler wie zu einem Sohn Prv 2, 1; 3, 1 u. o. In den aus den Weisheitssprüchen herausgewachsenen Lehrgedichten

[1]) „Mit seinem goldigen Optimismus das Bekenntnis eines schlichten Greises . . . der in seinem Herzen ein fröhliches Kind blieb" (Stä).

wird dann diese Form beibehalten, daher die häufige Anrede in der zweiten Person; vgl. auch 32, 8; 34, 14f.; 91, 3ff. Diese Form scheint uralt zu sein, sie findet sich sowohl im alten Ägypten als im alten Babylonien, vgl. Erman, Äg. u. äg. Leb. 513ff. Ungnad und Ranke in TuB I 98f.; 201ff. Zimmern, Bab. Geb. u. Hymn. 2. Ausw. 27ff.

3 In Zeitläuften, wie der Ps sie vorraussetzt, wo die Frommen unter den Ränken der Gottlosen (7. 12) leiden, mochten nicht wenige das Land verlassen haben (vgl. zu 11, 1). Der Vers warnt also vor unnützer Auswanderung; שְׁכֹן ohne das konsukutive ו konsekutiv zu fassen geht kaum an. Wohl aber ist **4** so zu verstehen: wer redlich hier seine Arbeit tut, braucht sich nicht über Jahwe zu entrüsten (1), sondern wird seine Freude an seinem Walten erleben, ähnlich wie in 11 am Ende. Zu **9** vgl. TuB I 202: Fromme „erreichen das Land".

12—15 mit ihrer Schilderung des Treibens der Gottlosen erinnern an ähnliche Stellen, besonders 7, 15ff.; 9, 16ff.; 35, 8. Man sieht, der Dichter arbeitet mit zwei Hauptmotiven: der Gottlose kommt durch seine eigene Bosheit zu Fall (vgl. noch 35f.), der Fromme durch seine Redlichkeit zum Glück (vgl. bes. 25). Sofern sich aber diese Regel nicht überall sichtbar bewährt, soll das Endgericht die Ausgleichung schaffen. So hilft er sich über die auch ihm nicht verborgenen Ausnahmen weg.

18 „Kennen" ידע hat hier wie so manchmal den emphatischen Sinn sich zu jemand bekennen, für ihn sorgen; vgl. 1, 6. Die „Tage" der Frommen aber sind ihr Schicksal: Jahwe hat ihr Los in der Hand und versorgt sie selbst in der Teuerung (10) und erhält ihnen dauernd ihren Besitz. Auch hier wie in **21** zeigt sich eine auf den gemeinen Mann berechnete Denk- und Redeweise, die gewiß in manchen Kreisen ihren Eindruck nicht verfehlte. Derartige Ausführungen haben sicher nicht wenig dazu beigetragen, die Spannung zu vergrößern, mit der man die Endzeit erwartete.

26 Vgl. Gen 12, 3, er ist anderen zum Segen, kann ihnen Gutes tun und ihnen den segnenden Jahwe nahe bringen.

31 lehrt uns die Art der Frömmigkeit kennen, an die der Psalm denkt. Es ist die Gesetzesfrömmigkeit von Ps 1. — Recht deutlich zeichnen endlich **32**ff. die Hoffnungen gewisser Kreise: die Frommen besitzen das Land (s. zu 9) und dürfen zusehen, wie die Gottlosen ausgerottet werden **34**.

38 Bußlied eines Kranken.

1 Ein Psalm von David, beim Darbringen des Duftteils (?)[a]. [*mich!*

2 *Jahwe, doch nicht im Zorn strafe mich, und 'nicht'[b] doch im Grimm züchtige* 3+3

3 *Deine Pfeile trafen mich schwer, deine Hand hat mich 'erfaßt'[c];* 3+3

4 *nichts ist heil an meinem Leib wegen deines Grolls,*
nichts gesund mir im Gebein wegen all meiner Sünde; 4+4

5 *denn meine Verschuldung geht mir übers Haupt,*
wie die schwerste Last ist sie mir gar zu schwer. 4+4

6 *Meine Wunden sind stinkend und vereitert,*
wegen meiner Torheit bin ich gekrümmt[a]*;* 3+3
7 *bin darniedergebeugt*[e] *gar so sehr, ganze Tage geh ich in Trauer.* 3+3
8 *Ja meine Lenden sind voll Entzündung*[f]*, und nichts ist heil an meinem Leib;* 3+3
9 *bin erschöpft, bin auch zerschlagen gar so sehr,*
schreie auf vor dem Toben in mir[g]*.* 3+3

10 *Du mein Herr, vor dir liegt all mein Verlangen,*
und mein Geseufz vor dir ists nicht verborgen; 3+3
11 *mein Herz stürmisch pocht, meine Kraft verläßt mich,*
das Licht der Augen, auch das ist nicht mehr. 4+4
12 *Meine Lieben und Freunde sind abseits*[h] *meiner Plage,*
und meine Nächsten ganz fern stehen sie. 4+3
13 *Die mir ans Leben gehn, legen Schlingen;*
und die da suchen mein Unheil, planen mir Verderben, 3+4
haben Tücke allzeit im Sinn. 3

14 *Aber ich bin wie taub, höre nicht, tu den Mund nicht auf wie ein Stummer;* 3+3
15 *ja ich ward wie einer, der nicht hört, des Mund nicht kennt Widerrede.* 3+3
16 *Denn auf dich, Jahwe, harre ich, du wirst mich erhören, mein Gott*[i]*,* 3+3
17 *wenn ich sag: „Daß sie mein sich nicht freun,*
„wenn mein Fuß wankt, ob meiner sich brüsten!“ 3+3

18 *Denn ich bin des Falles gewärtig*[k]*, und mein Herzleid verläßt mich nie:* 3+3
19 *Gewiß meine Schuld bekenn ich, härm mich ob meiner Sünde;* 3+3
20 *die mich befehden ‘grundlos’*[l]*, sind mächtig,*
groß an Zahl, die mich fälschlich hassen; 3+3
21 *die da vergelten mit Bösem das Gute, mich befeinden, weil ich Gutem nachgeh.* 3+3

22 *Verlasse mich nicht, Jahwe, du mein Gott, sei nicht ferne von mir;* 3+3
23 *ach eil mir zur Hilfe, du mein Herr, du mein Heil!* 4

a) *azkara* ist nach Lev 2, 2. 9 usw. ein Teil der Mincha, eine Handvoll Mehl und Weihrauch und etwas Öl, der ins Opferfeuer geworfen wird. In der Tat faßt 𝔗 hier und 70, 1 (צרור לבונתא) unser לְהַזְכִּיר als denom. von אַזְכָּרָה. Doch deutet Jacob, ZAW 1902, 126 „zum Bekennen“, was gerade zu unserem Ps wohl passen würde, vgl. 1 Chr 16, 4 und Sir 50, 16. b) l. וָאֵצֵל. c) 𝔐 wieder: „getroffen“, eigtl. hat sich niedergesenkt; l. ? וַתְּחַזֵּק, eigtl.: „du hast deine H. stark gemacht wider mich“ = mich mit ihr gefaßt. d) Versschluß nach 𝔖. e) Ein zweites Wort des Gebeugtseins etwa נַעֲנֵיתִי scheint ausgefallen (vgl. in v. 9). f) Nif. v. קָלָה. Nach andern: angefüllt mit Schmach. g) nach 32, 3 zu verstehen; die Lesung לְבֵרִיא „lauter als ein Löwe brüllt“ paßt zur Erschöpfung von 9ᵃ absolut nicht. h) streiche וְעַמִּדִי. i) 𝔐 + אֲדֹנָי. k) eigtl. bereit zu. 𝔐 lebendig; l. הָמֹם.

Ein schwer Leidender, sich dem Tode nahe Fühlender, der zugleich im Kampfe mit ungerechten (13. 17. 20 f.) Feinden steht, bittet um Hilfe. Er bittet weniger um Genesung als um Rechtfertigung vor seinen Feinden. Sein Tod wäre ihr Triumf und der Beweis seiner besonderen Schuld, deren er sich nicht bewußt ist.

So lebhaft er hier Menschen gegenüber sich seiner Unschuld bewußt ist,

um so entschiedener legt er vor Gott seine Schuld dar. Seine Krankheit ist durch eigene Sünde wohl verdient (4ff. 19), so weiß er denn auch, daß er unter Gottes züchtigender Hand steht (2). Mit Grund hat daher die alte Kirche unser Lied den 7 Bußpsalmen zugerechnet. Ich glaube, daß man dem Psalmisten nicht gerecht wird, wenn man ihm den Blick auf die Feinde vorwirft (Stä). Sowohl sein Schuldgefühl im Blick auf seine Leiden als seine gläubige Ergebung und sein zuversichtliches Hoffen auf Gott sind echt, und die Seitenblicke auf die Feinde und die eigene Unschuld ihnen gegenüber dienen nur der eigenen Rechtfertigung und scheinen frei von Selbstgefälligkeit sowohl als von Rachsucht. Nur so viel darf gesagt werden, daß freilich sein Sündenbewußtsein nicht so tief dringt wie in Ps 51: weder um Verzeihung, noch um innere Läuterung oder Erneuerung, noch um Bewahrung vor neuen Sünden wird gebetet. Das Gebet konzentriert sich ganz auf sein eines Anliegen. Dem aber gibt es schönen Ausdruck. Vgl. auch den verwandten Ps 88.

Die Einführung **2—5** hebt mit den Worten von 6, 2 an, vgl. dort. Strafe Gottes will der Betende wohl leiden; er weiß, daß er sie verdient hat; aber Gott mag ihn mit Maßen, nicht aber in seinem vernichtenden Zorne strafen. Doch wird die Fortsetzung in 6, 3ff. beiseite gelassen und sofort zur Beschreibung des Leids übergegangen und zwar als wäre der Redende doch schon unter Jahwes Zorn **4**. Man sieht daraus, daß das Anfangswort mehr zitiert als empfunden ist. Die wirkliche Empfindung redet in **3**ff. Die verwundenden Pfeile der Gottheit sind auch sonst Bild der Krankheitsursache, vgl. Hi 6, 4; 16, 13; Odyss. 7, 64; 15, 402; 17, 251. 494. So wird denn schon die Krankheit vorläufig geschildert, doch nicht ohne daß in **5** wieder auf die letzte Ursache in der eigenen Schuld zurückgegriffen wäre.

Die eigentliche Beschreibung seines Zustandes schließt sich nun erst in **6—13**, in zwei Ansätzen verlaufend, an. Mit Schwären bedeckter Leib, eiternde übelriechende Geschwüre[1]), gekrümmter Rücken, Schwäche des Herzens und der Augen (vgl. 6, 8), — das ist das Bild seiner äußeren Erscheinung. Wir dürfen annehmen, daß er sich in den Tempelhof tragen ließ und hier Jahwe seine Not darlegt **6—8. 11**. Daneben das Verlassensein von Freunden, die ihn als einen von Gott Geschlagenen meiden, vgl. zu 88, 9. 19, und der Hohn und die boshafte, sein Unglück, ja seinen Tod befördernde Schadenfreude der Feinde (vgl. 35, 15f. 11f.) **12f. 20f.** „Sie legen mir Schlingen" findet man vielfach befremdlich; aber man denke an die Wortgefechte Hiobs und seiner Freunde. Jedes ihrer Worte ist eine Anklage, eine Schlinge, eine Falle, die ihm gestellt wird, s. zu v. 17. Und zu alledem kommt nun das böse Gewissen, denn von ihm wird das „Toben in mir" nach Ps 32, 3 zu verstehen sein **9b**. Dem allem gegenüber kann der Leidende in seiner Hilflosigkeit und physischen Schwäche nur Gott selbst seine Sache ans Herz legen: ihm selbst liegt es vor Augen, ist es längst bekannt, was seine Seele bewegt **10**. So schließt sich denn, diesen Gedanken fortführend, mit

[1]) Ähnliche Schilderungen in Babylonien, Ungnad in TuB I 87, 74 und 93, 57ff.

14—17 die Erklärung des Vertrauens auf Gott wohl an. Äußerlich wird sie an das hämische Reden der Feinde angeknüpft. Was soll er erwidern? Man wird an Jes 53, 7 erinnert. Soll er vor Menschen sich rechtfertigen? Soll er sie anklagen oder gar verfluchen? In stiller Ergebung stellt er alles Gott anheim, der Erhörung darin gläubig gewiß, daß sie über seinen Fall nicht triumfieren werden. Denn ist er auch ein Sünder, so ist doch was man ihm vorwirft, nicht richtig, was man mit ihm vorhat, ein Unrecht (vgl. 13. 20f.); so wäre sein Fall das Wanken der Gerechtigkeit Gottes und seiner Sache, denn um ihrer willen ist man ihm feind **17. 21**[b]. Man sieht, wie sich hier ein starker, Gottes sicherer Glaube ausspricht. Damit ist denn auch

18—23 die Schlußbitte wohl vorbereitet. Sie faßt kurz noch einmal alles zusammen: ohne Gottes Eingreifen ist er verloren: Krankheit und mächtige Feinde arbeiten gleicherweise an seinem Falle **18. 20f.** (zu 20,f. vgl. schon oben und die Parallelen Ps 109, 3f. 35, 11ff.); die eigene Sünde hat ihren Teil daran, wie er wohl weiß. Insofern ist sein Leid und wäre auch sein Fall nicht unverdient **19.** Soll ihm Hilfe werden, so kann sie nur von Gott kommen und sie muß bald erscheinen **22f.** Aber sie wird es auch (16)!

39 Stillehalten in schwerer Anfechtung.

1 Dem Musikmeister von Jedutun; ein Psalm [von David].
2 *Ich dachte: „ich will hüten die 'Worte'*[a], *nicht zu sündigen mit der Zunge;* 5
„'leg an'[b] *meinem Mund den Zaun, solang der Frevler mir nah."* 5
3 *Ich verstummte in Schweigen, ließ 'unnütze Reden'*[c]*;*
doch wachte auf mein Schmerz. 6
4 *Heiß im Busen ward mirs*[d]*; dacht' ich dran, brannte Feuer:*
da sprach ich mit der Zunge: 6

5 *„Laß mich einsehn, Jahwe, mein Ende, was da sei das Maß meiner Tage,* 3+3
„daß ich seh, wie ich endlich bin! 3
6 *„Spannen*[e] *lang machtest du mein Leben, meine Frist ist wie nichts vor dir;* 3+3
„nur als[f] *Hauch stehn alle Menschen da!* [Sela] 3
7 *„Nur als*[g] *Schemen geht um der Mensch; um nichts doch machen sie Lärm:* 3+3
„man sammelt und weiß nicht, wer's einbringt." 3

8 *Nun denn, Herr, wessen soll ich denn harren? nur auf dich hoff ich.* 5
9 *Von allen meinen Sünden rette mich, zum Spott der Narren nicht mach mich!* 3+3
10 *Ich schweige, tu nicht den Mund auf, denn du selbst hast's getan.* 5
11 *Von mir wende ab deine Plage,*
unter der 'Wucht'[h] *deiner Hand muß ich ja vergehn.* 3+4
12 *Mit Züchtigung ob der Schuld strafst du den Mann:* 5
du zerstörst[i] *wie Motten sein Schönstes:*
nur Hauch sind alle Menschen! [Sela] 5

18 *O höre mein Gebet, Jahwe,*
und mein Geschrei vernimm doch, zu meinen Tränen schweige nicht! 3+4
Denn Gast nur bin ich bei dir, Pilgrim wie all meine Väter: 3+3
14 *'blick'* k *doch von mir weg, daß ich froh werde,*
eh denn ich hinfahre, nicht mehr bin! 3+3

a) 𝔐 „meine Wege“ l. דְּבָרַי. b) 𝔐 wie in 2a; l. אֶעְתָּה. c) 𝔐 „fern vom Glück“ (Luth.: „schweige der Freuden“); l. viell. (Gunk.) מִבְּשׂוֹא „verstummte mit Schwatzen“. d) wörtl. „mein Herz“. e) 𝔐 + חַנָּה. f) l. לְהֶבֶל statt כָּל־ה' und fasse das לְ als das des Zustands wie sonst בְּ (vgl. Num 22, 22 לְשָׂטָן „als Widersacher“). g) S. über das בְּ die vor. Anm. h) 𝔐 „durch die Anfeindung“?; l. מְעֻבֵּרֶת, cf. 𝔊 *ἰσχνος*. i) Impf. Hif. apoc. v. מסה; die Vergänglichkeit der Motte ist allerdings sprichwörtlich. Aber noch mehr die des von ihr Zerfressenen. So wird zu deuten sein. k) 𝔐 wäre Imp. Hif. apoc. v. שׁעע „verklebe“; l. besser שְׁעֵה Imp. Qal v. שׁעה.

Ein Lied voll tiefer Schwermut. Es klingt stark an die Bußpsalmen an, doch bildet die Buße nicht den eigentlichen Grundton, sondern die Vergänglichkeit und Nichtigkeit des irdischen Lebens. Ist damit das Thema des 90. Psalms, mit dem der unsere in der Tat starke Ähnlichkeit hat, berührt, so verbindet sich damit ein Hauptgedanke des 73. und des Buches Hiob, die quälende Frage nach dem Warum im Blick auf das vielfache irdische Wohlergehen der Gottlosen.

Seinem nächsten Anlasse nach kann unser Lied den Krankenpsalmen zugerechnet werden. Ein von schwerer Krankheit heimgesuchter Frommer 11, der sein Leiden als göttliche Strafe für seine Sünde anzusehen gelernt hat 12a, wird ähnlich wie der Sänger von Ps 73 innerlich schwer angefochten durch das vielfache Glück der Gottlosen. Er selbst, so mögen seine Gedanken gelautet haben, hatte ja gewiß sein Leiden verdient. Er wollte sich daher gern unter Gottes Gerechtigkeit beugen. Aber er war doch immer, wenn auch lange nicht frei von Sünden, im Grunde ein Frommer. Wie aber konnte er es verstehen, daß so mancher im Grunde seines Wesens Unfromme, mancher offene Frevler augenscheinlich froh und glücklich dahinging? Wo blieb da Gottes Gerechtigkeit? Mußte ein solcher nicht viel schlimmer heimgesucht werden als er selbst? Das Problem der Vergeltung und vor allem der Mangel der herrschenden Vergeltungsanschauung, nach der Frömmigkeit und zeitliches Wohlergehen sich restlos decken sollten, traten ihm damit in der unmittelbaren Erfahrung des Lebens nahe und ließen ihn nicht zur Ruhe kommen. Mitten in diese Erwägungen führt uns die Einleitung des Psalms

2—4 mit ihrem Bekenntnis. An dem Widerspruch zwischen Theorie und Leben und an der alltäglich zu machenden Erfahrung, daß der Gottlose in ungetrübtem Glück dahin geht, geht für viele der Glaube an Gottes gerechtes Walten in die Brüche. Sie verfallen in Verbitterung und Hadern gegen Gott. Soll er es ihnen gleichtun? Wie leicht überschreitet die Klage die Grenzen und verfällt dann in sündhaftes Lästern! wie leicht kann sie auch den Gottlosen Anlaß zum Spott über den kindlichen Glauben der Frommen und ihre

bittere Enttäuschung geben! So entschließt er sich zu schweigen. Er will sich Gewalt antun und sein Leid im Herzen verschließen, vor allem mit Rücksicht auf die Anwesenheit von Gottlosen in seiner Umgebung (9). Sie sollen den Triumf seiner Enttäuschung nicht erleben! 2. Aber die Gewalt der inneren Erregung und Anfechtung ist stärker als sein Entschluß. In seinem Busen brennt ein Feuer, das er nicht dämpfen kann. Er muß sich in Worten Erleichterung schaffen. So ist der eigentliche Psalm entstanden. Man kann zweifeln, ob das ganze folgende Lied oder nur 5—7 die in 4 angekündigte Rede enthalten sollen. Ich ziehe das erstere vor. Was er vorbringt, ist zunächst in

5—7 eine Erinnerung an die Nichtigkeit irdischen Daseins. Also nicht mehr Hader und Klage fließt nun aus seiner Seele. Nicht in ihnen will seine erregte Seele sich Luft schaffen, wie die Einleitung erwarten lassen könnte, sondern in demütiger Beugung. Hier vernehmen wir neben Hiobsklängen die Töne des 90. Psalms [1]). Was frommt es, gegen den Ewigen und Allmächtigen zu hadern? Ihm gegenüber ist ja unser Leben nur eine Spanne, und um was er sich müht, das erben andere, um was er viel Lärm macht, das ist ein Nichts — im Grunde ist er doch nur ein Hauch: die Einsicht in diese Tatsache lehrt ihn doch wieder schweigen und sich beugen, wo er hadern möchte und lehrt ihn eine andere Stellung zu Gott suchen. Sie wird gefunden in

8—12 und lautet: Sündenbekenntnis und demütiges Harren. — Die erneute Erkenntnis, daß Gott selbst das Leid sandte 10 (welcher Vers dem Sinn nach hierher gehört), läßt noch einmal alles Hadern verstummen. Dafür tritt an seine Stelle und die Stelle des Forderns eines Rechtes nun das vertrauensvolle Hoffen in tiefster Demut 8. Als erstes Anliegen dieses vertrauenden Harrens auf Gottes erbarmende Gnade nennt er die Rettung von Sünden 9. Es ist hier nicht unmittelbar von Strafen die Rede; פֶּשַׁע bedeutet die Sünde selbst. Aber indem der Ausdruck „retten“ הַצִּיל gebraucht wird, scheint ihre Folge, das Leiden mit einbezogen zu sein, worauf besonders auch die Bitte um Bewahrung vor dem Hohn der Gottlosen 9b deutet. Sollte er die Folge seiner Sünde weiter tragen müssen, so wäre jenem neue Nahrung gegeben. Diesem einen Anliegen wird sodann die bewegliche Bitte um barmherzige Rücksicht auf menschliche Hinfälligkeit hinzugefügt 11 f.

Der Abgesang 13 f. greift dieses demütig flehende Motiv noch einmal auf und verstärkt es durch den Hinweis auf die Fremdlingschaft des Menschen auf Erden. Wie der גֵּר und תּוֹשָׁב der Gastfreund und Schutzbürger nicht heimatberechtigt im Lande sind, sondern nur geduldet und des Schutzes der Einheimischen bedürftig, so der Mensch auf Erden Gott gegenüber. Er hat hier keine bleibende Statt. Möge Gott ihn seines Schutzes würdig achten 13! Ja noch mehr: möge er ihn wenigstens für eine Weile noch mit seinem verzehrenden Blicke verschonen, damit er nicht vor der Zeit in die Nacht hoffnungslosen Vergehens versinke 14!

[1]) Ähnlich in Babylonien, vgl. KAT[3] 386, 40 ff. (Jastrow, Relig. Bab. II, 127; Ungnad TuB I, 93). Vgl. oben S. 86 Anm.

So schließt der Psalm mit dem überaus düstern Ausblick auf die unausbleibliche Vernichtung. Er gehört zu den stärksten Zeugnissen für diesen fast trostlosen Gedanken im AT. Doch ist innerhalb dieses allgemeinen Menschenloses wenigstens das die Frucht seiner gläubigen Beugung, daß er zu Gottes Gnade hoffen kann, nicht vor der Zeit jenem freudlosen Schicksal zu verfallen — freilich nicht, wie er ehedem gedacht hatte, weil es so sein Recht an Gott wäre, sondern durch Gottes Erbarmen mit des Menschen Schwäche.

40 Dank und Bitte; das rechte Opfer.

1 Dem Musikmeister; von David, ein Psalm.
2 *Ich harrte gläubig Jahwes,*
und er neigte sich zu mir [und erhörte mein Schrein;] 5
3 *und zog mich aus der grausigen Grube, aus kotigem Schlamm,* 5
und stellte meine Füße auf Fels, machte fest meine Tritte; 5
4 *legte mir in den Mund ein neu Lied einen Preis für unsern Gott.* 5

Es sehens viele, fassen Ehrfurcht und vertraun auf Jahwe: 5
5 *„Glücklich der Mann, der sein läßt Jahwe sein Vertraun,* 5
„der nicht sich wandte zu Hoffärtigen und abtrünnigen Lügnern!“ 5
6 *Viel hast du 'an uns'[a] getan, Jahwe, mein Gott,* 5
deiner Wunder und Heilsratschlüsse[b]: — dir ist nichts zu vergleichen; 5
ich wollte sie künden und reden, doch sie sind nicht zu zählen! 5

7 *Schlachtung und Speisopfer freun dich nicht — doch Ohren grubst du mir;* 5
Brand- und 'Sündopfer'[c] begehrst du nicht. 3
8 *Da sprach ich: „Siehe ich komme: in der Buchrolle ist mir Vorschrift gegeben;* 3+3
9 *„zu tun deinen Willen* [o Gott]. *ist mir Lust,*
„dein Gesetz hab ich in meinem Herzen!“ 3+3
10 *Habe verkündet das Recht in großer Versammlung,*
ja meine Lippen verschloß ich nicht: 3+3
Jahwe, du selbst weißt es; 3
11 *deine Gerechtigkeit verschloß ich nicht in meinem Herzen,*
deine Treue und dein Heil sprach ich aus; 3+3
verhehlte nicht deine Gnade und Treue der großen Versammlung. 5
12 *So wirst du, Jahwe, nicht verschließen dein Erbarmen vor mir;* 5
deine Gnade und Treue — beständig mögen 'sie'[d] mich behüten! 5
13 *Denn mich haben Leiden umringt, schier gar zahllos;* 5
meine Sünden mich ereilt, und nicht kann ich mehr aufschn; 5
ihrer ist mehr denn der Haare meines Haupts, mein Herz ist mir entsunken. 5

14 *Laß dirs gefallen, Jahwe, mich zu retten; mir zu helfen eile[e]!* 5
15 *Zu Schanden, auch schamrot müssen werden,*
die nach dem Leben mir stehn, es auszutilgen; 5
mögen mit Schimpf zurückweichen müssen, die mein Unheil wünschen; 5

16 *mögen erstarren ob ihrer Schande, die über mich schrein: Ha, ha[a]!* 5
17 *Dein müssen frohlocken, sich freun alle, die nach dir fragen;* 5
es sagen allwege: „Groß ist Jahwe!“ die dein Heil lieben! 5

18 *Bin ich auch elend und arm — der Herr sorgt für mich:* 5
meine Hilfe und mein Erretter bist du, mein Gott, verzeuch nicht! 5

a) l. אֲחָמְדוּ für אֲצָמְדוּ. b) 𝔐 + „zu uns, auf uns bezüglich“, was aber nach אֲחָמְדוּ nicht mehr paßt. c) l. חַמָּאתִי. d) füge ein הַמָּה. e) 𝔐 + Jahwe. f) Das zweite וּמִאוֹן kann entbehrt werden.

Über Anlage und Charakter dieses Psalms haben das Beste Delitzsch und Stärk gesagt. Ersterer führt aus, mit v. 12 würde die 1. Hälfte einen passenden Schluß haben; mit 13 komme in den bis dahin einheitlichen Charakter des Lieds eine schwer begreifliche Dissonanz: „das *Magnificat* stürzt zum kläglichen *De profundis* ab“. In der Tat ist die Anordnung wenig natürlich und psychologisch kaum begründet. Der wirklichen Stimmung entspricht, daß Klage und Bitte vorangehen und ihnen die Versicherung des Vertrauens und die Verkündung des Dankes folgen. Hier hingegen geht der gehobene Dank für erfahrene Errettung voraus und an ihn schließt sich die Bitte um Errettung an.

Wir haben es demnach mit einer Zusammensetzung künstlicher Art zu tun, einer liturgischen Komposition, der es weit mehr um die Herausstellung bedeutsamer religiöser Gedanken als um die ästhetisch und psychologisch befriedigende Wiedergabe unmittelbar empfundener Gefühle zu tun ist. v. 1—11 stellen ein selbständiges Dankgebet dar in der Weise von Ps 30, Ps 18 u. a., während 12—18 ein Bittgebet sind, dessen Hauptstück 14—18 in Ps 70 als selbständiges Gebet wiederkehrt, von dem aber Teile auch in Ps 35 verarbeitet sind. Man sieht daraus, daß manche beliebte Stücke mehrfach und in verschiedenen Zusammenhängen Verwendung finden konnten.

I. Das Dankgebet. — Zu seiner allgemeinen Erklärung vgl. v. 4[b]—6.

2—4[a] Die Erzählung. — Wie oft in Dankgebeten wird mit dem Bericht über Not und Errettung begonnen, vgl. Jon 2, 4 ff., Jes 38, 10 ff. Der Dank tritt damit um so deutlicher ins Licht. Die Grube dient öfter als Gefängnis, z. B. bei Jer 38, 6 (vgl. Ps 69, 2. 3. 15). Hier ist sie Bild großer Not. Ans Exil zu denken liegt kein Anlaß vor, da das Subjekt nicht das Volk ist. Die göttliche Hilfe ist so mächtig, daß die alten Lieder nicht ausreichen, sie zu preisen, vgl. zu 33, 2. Welcher Art das neue Lied war, sagt v. 10.

4[b]—6 Die Andern. — Was dem einen geschah, ist für viele eine Großtat. In Dank und Ehrfurcht preisen sie den glücklich, der in der Not sein Vertrauen nicht wegwarf und sich nicht den Gottlosen zuwandte. Es ist dasselbe Gefühl der Zusammengehörigkeit aller Frommen mit dem einen, das sich z. B. in Ps 64, 10; 142, 8 und in 22, 24 ausspricht. Damit ist der Schlüssel für das Verständnis der Lage gegeben, aus der heraus unser Lied gedichtet ist. Die Hoffärtigen sind nicht die Heidenvölker, die das exilische Volk bedrückten, sondern es sind die übermütigen Weltmenschen, mit

denen es Ps 64 und verwandte Psalmen zu tun haben, und was hier vorausgesetzt wird, sind die in Ps 141 besonders deutlich heraustretenden Versuchungen, die von ihnen den Frommen drohen. — Nun, nachdem sie gesprochen, nimmt der Errettete selbst wieder die Rede auf, sich mit jenen zusammenschließend 6. Er sucht nach Worten, Jahwes rettendes Tun zu preisen, das er und andere erfahren — aber die Rede versagt ihm.

7—11 Das rechte Opfer. — Je mehr ihm die Rede, das bloße Wort, unzureichend scheint, um so eher wäre es ihm Bedürfnis, seinen Dank nach der Weise der Menge in Opfern und äußern Leistungen zu bekunden. Aber auch dies ist ihm versagt. Unser Dichter gehört zu denen, die aus der profetischen Predigt gelernt haben, daß es ein Höheres gibt als Opfer. Augenscheinlich liegen ihm nicht allein Worte im Sinn wie Am 5, 21 ff., Jes 1, 11 ff., Hos 6, 6 usw., sondern besonders das schon Samuel in den Mund gelegte: „Gehorsam ist besser als Opfer" 1 Sam 15, 22. Sie wird er auch im Auge haben, wenn er von der „Buchrolle" spricht, in der ihm das richtige Tun und damit die richtige Art des Dankes vorgeschrieben sei, während er mit der תּוֹרָה v. 9 wohl an Satzungen wie den Dekalog denkt. Auf jenen „Gehorsam" שְׁמַע von 1 Sam 15 bezieht sich wohl auch die Erinnerung daran, daß ihm Ohren gegraben" sind 7, während חִנֵּה בָאתִי in 8 nicht etwa das persönliche Kommen in den Tempel betont — nach der Gesamtstellung des Beters kann auch auf ihm kein Nachdruck liegen —, sondern die Bereitwilligkeit, Gottes Willen zu tun: „da bin ich". — Seiner Erkenntnis von der geistigen und sittlichen Art Gottes gemäß ist nun auch sein Dank, soweit er andern gegenüber kund wird, abermals nicht bloßer Preis, sondern ein Hymnus ganz eigener Art. Hatte er für sich selbst seinen Dank in Taten und Entschlüssen sittlicher Art bekundet, so sollen andere ihn in der Verkündigung des Rechts, der Sittlichkeit und besonders der sittlichen Eigenschaften Gottes: Gerechtigkeit, Gnade, Treue von ihm vernehmen 10 f. Hier also wird das bekannte Schema vom Preis der Erlösten (s. zu 22, 23 ff.) in eigenartiger Weise sittlich vertieft.

II. Das Bittgebet.

12. 13 Einführung und Bekenntnis. — Der Einsatz mit אַתָּה „du selbst" läßt vermuten, daß 12 nur Übergangsvers ist, während das eigentliche Gedicht mit 13 einsetzt. Die Nennung des Leids ist die Voraussetzung für v. 14 ff. Der Umstand, daß das Leid sofort zum Sündenbekenntnis führt, bringt unser Gedicht in enge Verbindung mit Liedern wie Ps 6; 27, 7 ff.; 143, deren Erklärung zu vergleichen ist.

14—17 Die Bitte. — Auch hier handelt es sich, wie beim Dankgebet, um böswillige, des Dichters Verderben wünschende Feinde. Die Verhältnisse des Dichters werden also ziemlich dieselben sein wie dort, woraus sich auch die Einfügung des Liedes hier erklären mag. S. weiter Ps 70.

18 Den Abschluß bildet ein Vertrauensmotiv: „Jahwe denkt an mich" und die darauf gegründete Schlußbitte. Des weiteren vgl. noch Ps 70.

41 Genesung und Rache!

1 Dem Musikmeister; ein Psalm von David.
2 *Wohl dem, der des Schwachen sich annimmt;*
den wird Jahwe retten zur bösen Zeit, 3+4
3 *ihn behüten*[a] *und erhalten, 'daß'*[b] *es ihm wohlgeh im Land;*
ja du gibst ihn nicht[c] *hin in die Wut seiner Feinde.* 4+4
4 *Jahwe wird ihn stützen auf seinem Siechbette;*
'nimmst dich an'[e] *seiner Krankheit, so lange er liegt*[d]. 4+4

5 *So spreche ich denn: Jahwe, sei mir gnädig;*
o heile meine Seele, ich hab gesündigt an dir! 4+4
6 *Meine Feinde, die reden Böses 'über mich'*[f]*:*
„wann wird er sterben und sein Name vergehn?" 4+4
7 *Kommt einer mich besuchen, so redet er Lüge*[g]*, sein Herz sammelt Bosheit:* 6
geht er weg, spricht er draußen davon. 3
8 *Zumal wider mich zischeln sie unter sich*[h]*,*
alle, die mich hassen[i]*, sinnen Böses wider mich:* 4+4
9 *„Eine heillose Sache, die haftet ihm an —*[k]*;*
„wer[l] *einmal liegt, steht nicht wieder auf!"* 4+4
10 *Auch mein bester Freund, auf den ich mich verließ,*
der mein Brot aß, tut wider mich groß[m]. 4+4

11 *Du aber, Jahwe, sei mir gnädig, hilf mir auf,*
auf daß ich ihnen heimzahle 'den Lohn'[n]*!* 4+4
12 *Daran erkenn' ich, daß du Gefallen an mir hast,*
wenn mein Feind über mich nicht jauchzen darf. 4+4
13 *Denn ich — ob meiner Unschuld stützest du mich,*
stellst mich vor dein Angesicht ewig. 4+3

* * *

14 Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit! Amen und Amen.

a) 𝔐 + Jahwe. b) füge ein ו ein (oder l. ? וְאַשְׁרֵ֫). c) eigtl. kannst nicht wohl (אַל). d) fasse משכב zeitlich als die Zeit seines Liegens (Ehrl.). e) gewöhnlich: „sein ganzes Lager verwandelst du [näml. zum Guten, in Gesundheit] bei seiner Krankheit", wobei die Hauptsache eingetragen werden muß. Ehrl. will deshalb הפך nach 𝔗 zu 2 Sam 10, 3 und Mischn. Abot 5, 22 als „durchsuchen, sich mit etwas beschäftigen" fassen. Aber im AT selbst ist diese Bedeut. nicht zu belegen; l. פָּקַדְתָּ חלוֹ (möglich wäre auch: פָּקַדְתּוֹ בְּחֹ׳ suchst ihn heim in s. Krankh. oder סָמַכְתּוֹ ב׳ stützest ihn in s. K. Zweifelhaft הֵרַכְתָּ Kennedy (ZAW 1917/18, 256), da הֵרֵךְ im Sinn von: lindern nicht bezeugt ist. f) 𝔐 von mir; l. עָלַי. g) Man setze den Atnach zu ידבר. h) Auch hier ist der Atnach (zu יחלחשו) zu versetzen. i) 𝔐 + עָלַי (aus v.[a] übertragen). k) eigtl. „ist ausgegossen über ihm". l) 𝔐 + ו. m) In 10[b] wird meist übersetzt „er erhebt wider mich die Ferse" (macht sie hoch zum Fußtritt); doch ist diese Bedeutung von הגדיל recht fraglich. Man setze (Duhm) das letzte Wort als עָקֵב in v. 11 ein. n) s. bei Anm. m.

Der Aufbau des Psalms ist insofern eigenartig, als dem größeren Mittelstück, das die Bitte und Klage enthält, und dem Schlußstück, das die Bitte

wieder aufnimmt und motiviert, eine halb lehrhafte Einleitung vorangeschickt wird, in der scheinbar allgemein, tatsächlich mit Beziehung auf den Einzelfall, die Frage erörtert wird, wer in Krankheit auf Genesung hoffen könne? Die Antwort lautet: wer Barmherzigkeit übte. Augenscheinlich handelt es sich um die Einkleidung der Erwartung, daß der Kranke, weil er selbst Barmherzigkeit übte, nun auch von Jahwe solche erlangen werde. Aber daß der Dichter diese Form wählt, läßt vermuten, daß er dem Kreise der Weisheitslehrer nahe stand. Wir sehen also einen Krankheitspsalm mit didaktischer Einführung vor uns. Im einzelnen mag zu dieser Einführung bemerkt werden, daß in 3. 4 die dritte und zweite Person wohl absichtlich wechseln; der Gebetston, der im übrigen hier verlassen ist, soll wenigstens leise durchklingen. Die Wut נֶפֶשׁ der Feinde 3 ist hier nicht als in Taten, sondern in schadenfrohen, gehässigen Reden sich äußernd gedacht.

5—10 Die Bitte um Heilung 5 geht hier sofort in 6—10 in die Klage über (über die Sünde in 5^{b} s. u.). Es sind die bekannten, besonders im Parteikampf zwischen Frommen und Gottlosen so oft wiederkehrenden Klagen über Feindseligkeit, Schadenfreude und böse Tücke der Widersacher (vgl. 10, 2 ff.; 28, 3; 26, 9 u. o.), doch ohne daß hier die Feinde geradezu als die Parteigegner bezeichnet sind. Es kann sich, wenn dies auch nicht besonders wahrscheinlich ist, auch um leidenschaftliche Gegnerschaft oder Anfechtung besonderer Art handeln. Jedenfalls zeichnet die Schilderung sich vor der Mehrheit verwandter Äußerungen dadurch aus, daß sie etwas konkretere Bilder zeichnet (noch mehr geschieht dies in Ps 55). Nicht nur wird jener Leute heuchlerisches Reden und schadenfrohes Zischeln in 6—9 anschaulich gezeichnet, sondern im besondern scheint ein ehemaliger Freund, ehedem oft Gast im Hause des jetzt Kranken, sich unter ihnen hervorzutun. (Man denke an Gastmähler, wie sie Am 6, 4 ff.; Jes 5, 11 f. 22; 28, 1 u. ö. geschildert sind.) Damit sind wir wohl am ehesten auf eine besondere Gruppe von Gegnern geführt. Es sind Leute von der Art der Freunde Hiobs: Freunde, die Krankheit oder Leid des Freundes an ihm irre gemacht hat. Als ein von Gott Geschlagener ist er ihnen verdächtig, ja unheimlich 31, 14. Bei so bitteren Erfahrungen ist die glühende Rachelust, die den Beter beseelt und die den Schlußteil **11—13** einleitet, wohl zu begreifen. Es ist, als wollte er um Genesung bitten, nicht um gesund zu sein, sondern um solches Treiben gebührend heimzuzahlen **11**. Auch an Gottes Wohlgefallen ist ihm das Wichtigste, daß ihm dazu geholfen wird, den Jubel der Feinde zu dämpfen **12**.

Das sind Töne wilder fleischlicher Leidenschaft, die dem Psalm ein wenig erfreuliches Gepräge geben, mögen sie auch durch das dem Kranken Angetane verständlicher werden. Es kommt dazu, daß am Anfang und besonders am Schluß des Psalms das Lob der eigenen sittlichen Tüchtigkeit als Grund für seine Heilung in so unverblümter Offenheit Gott vorgetragen wird, daß es nicht anders als verletzend wirken kann. Daß Gottes Gnade in v. 11 und selbst des Kranken Sünde in 5 erwähnt werden, kann dagegen nicht aufkommen.

Denn es bleibt bei der bloßen Erwähnung; auf die Gesamthaltung des Beters üben diese Vorstellungen keinen Einfluß aus. Die erstere tritt ganz unvermittelt auf und die zweite hat wohl bloß einzelne unbewußte Versehen in der Weise von Ps 19, 13 im Sinne, so daß der Dichter tatsächlich weder von der Macht und dem Ernst der Sünde, noch der göttlichen Gnade einen wirklichen Eindruck hat, sondern lediglich in der äußern Auffassung vom Leiden als Folge einzelner Vergehen, vor allem aber von der Möglichkeit und Verdienstlichkeit eigener sittlicher Vollkommenheit befangen ist. S. weiter bei Ps 26.

Zweites Buch.

42/43 Heimweh nach Gott.

1 Dem Musikmeister; ein Maskil von den Söhnen Qorahs.
2 *Wie die Hinde, die da lechzt 'nach' Wasserbächen*[a], 5
ja so lechzt meine Seele nach dir, o Gott[b]*!* 5
3 *Meine Seele dürstet nach Gott, 'meinem'*[c] *lebendigen Gott:* 5
wann darf ich kommen, daß ich 'schaue'[d] *das Antlitz Gottes?* 5
4 *Meine Träne ward mir zur Speise bei Tag und Nacht,* 5
weil man täglich zu mir sagt: „wo ist dein Gott?" 5

5 *Des will ich gedenken und in mir ausschütten meine Seele,* 5
wie ich wallte 'im Kreise der Edlen'[e] *zum Hause Gottes* 5
unter lautem Jubel und Danken in feiernder Menge. 5

6 *Was bist du so gebeugt*[f]*, meine Seele und stürmest in mir?* 5
Harre auf Gott, noch werd ich ihm danken,
meines Angesichts Hilfe 'und' meinem Gott[g]*!* 4+3

7 *In mir ist gebeugt meine Seele, drum denke ich dein* 5
vom Lande am Jordan und 'Hermon'[h]*, vom kleinen Berg her:* 5
8 *Flut rufet zu der Flut, beim Rauschen deiner Stürze;* 5
all deine Wogen und Wellen gingen über mich hin! 5

9 *Tags über 'seufze ich'*[i]*: „es entbiete Jahwe seine Gnade!"* 5
und des Nachts ist sein Lied bei mir, ein Flehn zum 'lebendigen'[k] *Gott.* 5
10 *Ich spreche zu Gott, meinem Fels: „was hast du mein vergessen?* 5
„warum muß ich traurig einhergehn, wenn der Feind mich drängt?" 5
11 *'Wie'*[l] *Mord ists mir (?) im Gebein, daß die Feinde mich schmähn,* 5
daß man zu mir spricht den ganzen Tag: „wo ist nun dein Gott?" 5

12 *Was bist du so gebeugt, meine Seele und stürmest in mir?* 5
Harre auf Gott, noch werd ich ihm danken,
meines Angesichts Hilfe und meinem Gott! 4+3

1 *Schaff Recht mir und führe*[m] *meine Sache wider liebloses Volk;* 5
vor Menschen voll Trug und Frevel rette mich, o Gott! 5

[2] *Denn du bist der Gott, der mich schützt*[n]*: —* *warum verwarfst du mich?* 5
warum muß ich traurig einhergehn, *weil Feinde mich drängen?* 5

[3] *O sende dein Licht und deine Treue,* *daß sie mich leiten,* 5
mich bringen zu deinem heiligen Berg, *zu deinen Wohnungen:* 5
[4] *daß ich hineingehe zum Altar Gottes,* *zu Gott, der 'meine' Freude;* 5
'daß ich juble'[o] *und dir danke, zur Zither,* *o Gott, mein Gott!* 5

[5] *Was bist du so gebeugt, meine Seele* *und stürmest in mir?* 5
Harre auf Gott, *noch werd ich ihm danken,*
meines Angesichts Hilfe und meinem Gott! 4+3

a) Verkürzter Relativsatz GK 155[g]; für אֵל das Fem. einzusetzen, ist an sich nicht nötig, vgl. Eselin in 2 Sam 19, 27. Doch gewinnt man so den Fünfer, wodurch Prätorius' ZDMG 74 (1920) Anstoß beseitigt ist. Für עַל jedoch wird אֶל zu lesen sein. Jenes würde bedeuten „an" und könnte dann nur entw. auf den Brunstschrei gehen, was anzunehmen wenig für sich hat, oder auf trockene Bachrinnen, was der Wortlaut nicht empfiehlt. b) Es wäre streng genommen durchweg oder vielfach Jahwe einzusetzen; s. darüber die Einleitung § 3, 3. Doch ist absichtlich zumeist davon abgesehen. c) eigtl. „den G. meines Lebens"; 𝔐 bloß: „dem l. G.". Doch s. v. 9 nach 𝔐. d) 𝔐 „erscheine", wozu aber der einfache Akkus. wenig paßt. Es liegt dogmatische Änderung vor, um den starken Anthropomorphismus abzuwehren, vgl. Ex 33, 20. e) Die Worte sind recht unsicher. 𝔐 סָךְ wird von den Vers. als סֹךְ „Hütte" gefaßt (vgl. 76, 3), von anderen als „Gedränge"; l. viell. בָּסוֹד. 𝔐 אַהֲדֵם ist als Hitpalpel gemeint für אֶתְהַדֵּם (GK 55[g]) „hüpfte mit ihnen" (?); *A προοιβάζων αὐτούς* dachte an Piel הָדָה „leitete sie". Doch scheinen hebr. Mss 𝔊 𝔖 אַדְּרֵם im Sinne zu haben, was viell. zu lesen ist; so oben. Nach der LA von *A* wäre der Dichter der Leiter der Prozession, also wohl Priester in höherer Stellung. Die Schlußworte sind Accus., vgl. z. B. Am 5, 6. f) Am besten doch wohl von שׂחח Hitpo abzuleiten. g) Die Lesung פְּנֵי יֵאלֹהִי: ist durch die Parallelen gegeben, ebenso der Sing. ישׁוּעַת durch 𝔊 𝔖. h) Der Atnach ist jedenfalls zu versetzen; wahrscheinlich ist aber auch der Plur. lediglich durch Doppelschreibung des Mēm entstanden. Dabei ist freilich die LA מֵיהַר vorausgesetzt und sie setzt wieder die Annahme Dalmans (s. d. Erkl.) voraus. Ganz sicher ist die letztere nicht (vgl. auch BZ 11 [1913] 150ff.). Lehnt man sie ab, so muß man den Plur. Hermone beibehalten und הר lesen: du kleiner Berg (Zion). i) 𝔐 „Tags über entbietet" als Aussage, was hier nicht paßt, weil es die bittere Klage unterbricht und die Erhörung vorwegnimmt. Entweder also muß v. 9 später Zusatz sein oder es muß mit Gunk. ein אֶהְיֶה oder אקרא eingeschaltet und dann יצוה als Jussiv gefaßt werden. k) l. nach 𝔖 wie 𝔐 in 3. l) nach 6 Mss 𝔖 כְּרֹ׳. Aber auch dann ist die Ausdrucksweise hart und die Übers. zweifelhaft. m) רֹבָּה mit ungewöhnlicher Betonung GK 72[s]. אלהים gehört ans Ende. n) man wird besser מְצוּדִי von צוד (nicht צוז) aussprechen. o) 𝔐 „und mein Jubel"; l. וְאָגִילָה und ziehe dies zum Folgenden, und zuvor שַׂמְחָתִי.

Ein ergreifender Sang vom Heimweh in seiner edelsten Gestalt, der zehrenden Sehnsucht nach Gott und seiner Gemeinschaft. Ein außer dem Lande unter Heiden Lebender (s. zu v. 7) spricht, dem Hohn der Ungläubigen preisgegeben, in beweglichen Tönen sein Heimweh nach Jerusalem und seinen Gottesdiensten aus. Er kennt keine höhere Sehnsucht, als dorthin heimkehren und Gott seinen Preis darbringen zu können. Aber er weiß auch in dem dreimal wiederholten „Harre auf Gott!" jetzt schon Trost zu finden. Daß Ps 43 nur die Fortsetzung

von 42 darstellt, zeigt sowohl der Kehrvers als der Inhalt (vgl. 43, 4), als die fehlende Überschrift. Wir behandeln zunächst die drei Strofen, sodann den Kehrvers für sich.

2—5 Sehnsucht und wehmütige Erinnerung. — Wie der Durst der säugenden Hinde, die in der dürren Steppe nach Wasser lechzt, so qualvoll erscheint dem Verstoßenen hier im Heidenlande, dem Land der toten Götter, seine Sehnsucht nach dem „lebendigen" Gott **2. 3**ª. Seine Qual wird verschärft durch den Hohn der Umgebung, die sein Sehnen, aber auch sein gläubiges Harren auf Jahwé kennt und nur Spott dafür hat, so etwa wie die Ungläubigen von Ps 22, 8 f. dem gläubigen Dulder gegenüber. Solcher Hohn frißt ihm noch tiefer in die Seele als das Heimweh selbst, weil es ihm Gott nicht, wie die Verbannung, bloß äußerlich entzieht, sondern ihn ihm auch noch aus dem Herzen zu reißen droht. So kann er nur Tag und Nacht seufzen und seine Tränen rinnen lassen[1]) **4**. Ach könnte er einmal wieder Jahwes „Antlitz schauen"! Was damit gemeint ist, ist früher schon (vgl. zu 4, 7; 17, 5; 27, 4 usw.) dargelegt. Es ist der beseligende Genuß der Nähe und Gemeinschaft Gottes, das höchste Glück des frommen Israeliten, sich in unmittelbarer, fast greifbarer Nähe seines Gottes und damit unter seinem Schutz und Segen zu wissen **3**ᵇ. Kann er das Glück selbst jetzt nicht genießen, so soll wenigstens die Erinnerung ihm für eine Weile über den Jammer der Gegenwart weghelfen. So „schüttet" er denn seine Seele in wehmütiger Erinnerung aus, läßt seine Gedanken ungehemmt hinströmen nach der Vergangenheit und zu jenen seligen Stunden höchster Weihe, in denen ihm jenes Glück beschieden war. Wie war es sein Stolz und seine Wonne gewesen, an den großen Jahwefesten am Tempel in der feiernden Menge — vielleicht als ihr Leiter, s. zum Text — die herrliche Prozession der Festgenossen nach dem Tempel und den Umgang um den Altar mitzumachen und miteinzustimmen in die begeisterten Jubelrufe und Preisgesänge, von denen Häuser und Hallen am Tempel und Täler und Höhen um die Stadt wiederklangen, als bebte die Erde, 1 Reg 1, 40! Man vergleiche hierzu, was zu Ps 26, 7 und 118, 27 sowie zu 48, 10 ff. ausgeführt ist. Jene Abschnitte mögen als Ergänzung unserer Schilderung nachgelesen werden, um uns den Eindruck zu erklären, den ein in weiter Ferne Weilender lebenslang von solchen Stunden mit sich nehmen konnte.

7—11 Die Klage. Der Hohn der Heiden. — Doch ist der Trost der Erinnerung und selbst die gläubige Ergebung des ersten Kehrverses der Größe des Leides gegenüber noch nicht mächtig genug. In neuem Einsatz, an die ersten Kehrversworte anknüpfend, hebt deshalb die Klage noch einmal an. Die ganze Erklärung der Lage des Dichters hängt von der Deutung der vv. **7. 8**

[1]) Vgl. dazu z. B. Ps 6, 7 und außerhalb Israels: Zimmern, Bußpsalmen 2, 10 f. (Hymn. I 24): „Speise habe ich nicht gegessen, Weinen war meine Labung; Wasser habe ich nicht getrunken, Tränen waren mein Getränk"; Ovid Metam. 10, 288: *lacrimaeque alimenta fuere.* Ferner Jastrow, Rel. Bab. II, 85: „Mein Auge ist mit Weinen erfüllt, auf dem Nachtlager liege ich voll Seufzen, Weinen und Seufzen haben mich niedergebeugt." Ebenda 110: „[Weinen] und Tränen hören nicht auf, mit Seufzern bin ich täglich gesättigt."

ab. Meist versteht man das מִן im Sinne von „von—aus“ und deutet es vom Standort des Dichters; dann ist es das Natürlichste, in den Wassern von 8 die Jordanquellen zu sehen. Was Bae. nach Olsh. dagegen einwendet, ruht zum größten Teil auf Mißverständnis und wird zu einem andern hinfällig, falls Dalman (Pal. Jahrb. 5 [1909], 101 f.) mit der Beziehung des Namens Mis'ar auf eine bestimmte Örtlichkeit der Gegend, an der heute noch die Bezeichnung *ṣ'ōra* haftet, recht hat (s. aber auch zum Text). Der Betende würde sich demnach in der Gegend der Jordanquellen an den Südabhängen des Hermon oder der das Hermongebirge darstellenden Berge, genauer beim Berge Miṣ'ar befinden. Das ist die Gegend des späteren Caesarea Philippi oder Paneas, wo sich seit uralten Tagen ein Heiligtum befand (später dem Pan zugewiesen). In mächtigen Katarakten stürzt hier der schon in seinem obersten Laufe wasserreiche Jordan zu Tale. Der einsame Verbannte sieht nichts von der gewaltigen Schönheit und Größe dieser Landschaft, ihm kann auch das uralte Heiligtum einer hier verehrten Naturgottheit — wohl des Quellgottes des Jordans — keinen Eindruck machen. Das alles weckt nur immer neu sein Heimweh und je lauter tosend die schäumenden Wasser über die Felsen stürzen, desto mächtiger tobt es in seinem Innern, desto tiefer empfindet er seinen Schmerz als den Schmerz der Gottverlassenheit 10ª und den Hohn der Heiden, der ihm wie ein Mordstahl ins Herz schneidet 11. So hört er in dem Plätschern der schäumenden Fluten (*t'hōm*) und dem Rauschen der Wasserstürze (*sinnor*, G *καταράκται*) nur das spottende Echo seiner eigenen Klagen. Ja, was das Schrecklichste ist, hinter ihm steht Jahwe selbst: es sind seine Gewässer, die Quellen seines heiligen Stromes, und es wird ihm, als hätte Jahwe selbst alle diese Wogen nur gesandt, ihn grausam zu necken, und als müßten sie in seinem Namen feindselig, tückisch und spöttisch auf ihn selbst los- und über ihn weggehen, um seinen Jammer zu verdoppeln, ja ihn in seinem Elend ersticken zu lassen 8. So bleibt ihm schließlich nur Tag und Nacht der Seufzer und das Flehen um Gnade 9. Und abermal kommt er im Kehrvers nur vorläufig zur Ruhe.

43, 1—4 Bitte und Gelöbnis. — So hebt er denn zum drittenmal an, diesmal fast stürmisch um sein Recht bittend, ja es heischend, ähnlich wie der Sänger von 26, 1. Ist Jahwe ein gerechter Gott, so muß er doch seine Frommen schützen und so kann er doch nicht dulden, daß lieblose Menschen, die nach Art der Heiden mit Trug und Frevel umgehen, ihn ins Gedränge bringen. Das hieße ja die Frommen nicht nur betrüben, es hieße sie verstoßen זנח! 1. 2. Man sieht, wie hier die flehende und klagende Bitte sich geradezu zur Forderung steigert. Das ist nicht Übermut, noch weniger Dreistigkeit — es ist die Kühnheit des Glaubens, die weiß, daß es hier aufs Ganze geht, um Sein oder Nichtsein des Glaubens. Wankt das Vertrauen auf Gottes Gerechtigkeit, so ist alles ins Wanken geraten — und das kann Gott nicht wollen! Man vergleiche dazu das zu 6, 6 f.; 30, 10 Gesagte. — Nachdem so Gott gegenüber gleichsam der Rechtsstandpunkt gewahrt ist, legt er sich aufs neue aufs Bitten 3. Ähnlich wie in 91, 11 werden Licht und Treue Jahwes

wie zwei gute Geister angesehen — der Glück und Segen spendende und der Verheißungen einlösende —, die als Engel dem Frommen zu Dienste stehen. Sie mögen sein Heimweh stillen. Kommt es dazu, so soll es am Danke nicht fehlen. Die Hallen und Höfe des Tempels sollen dann aufs neue von Jubelklängen widerhallen 4.

42, 6. 12; 43, 5 Der Kehrvers. — Es ist von erhabenem Ernst und zugleich von ergreifender Schönheit, wie der Dichter hier dreimal, nachdem er mit Gott geredet, ja mit ihm gehadert, zu sich selbst zurückkehrt und seinem eigenen Herzen zuspricht. Er fühlt es an seinem Klopfen, daß es in ihm tobt, und er spürt es an dem Druck, der auf seinem Gemüt liegt, daß seine Seele niedergeschlagen ist. Aber wozu das? Wer die Erfahrung von Gottes Nähe, so wie es ihm beschieden war, gemacht hat, wer einmal im Ernste „mein Gott" hatte sagen dürfen, der weiß auch, daß der Glaube kein leerer Wahn ist und daß für ihn Gott allezeit „mein Gott" und für sein Antlitz d. h. für ihn selbst die Hilfe ist. Darum muß die Stunde kommen, wo er danken kann — es gilt einzig ihrer zu warten: „Harre, meine Seele, harre des Herrn!" Dabei ist es von höchster psychologischer Wahrheit, daß dies Wort vom Glauben nicht gleich das erstemal, wo die Seele es sich selbst sagt, Wurzel fassen will. Das erstemal muß er ihr geradezu widersprechen: die Seele ist noch gebeugt, trotz alledem! Auch das zweitemal kann sie noch nicht zur Ruhe kommen, bis alles was das Herz bedrückt von der Seele geredet ist. So malt der Psalm in großer Lebenswahrheit, wie Ängste und Nöte nur Schritt für Schritt und von Stufe zu Stufe vom Glauben überwunden werden. — Endlich hat man mit vollem Recht schon öfter eine besondere, des echten Dichters würdige Feinheit in der Art erkannt, wie das Gedicht den Kehrvers mit seinem innigen Gottvertrauen „jedesmal von einem andern Gegensatz sich abheben läßt" (Stä.), zuerst von der wehmütig-schönen Erinnerung an den Tempel, dann von der herben Klage über den Hohn der Feinde, endlich von dem Pochen auf sein Recht und der vorläufig nur zagend erhofften Erfüllung seiner Bitte.

Auch sonst ist das Lied von vollendeter Schönheit und Wahrheit und bekundet gleicherweise einen Dichter von Gottes Gnaden und einen Menschen von tiefem Empfinden und reichem innerem Leben. Man denke an das unvergleichlich schöne Bild von der in Sommersglut lechzenden Hinde für die nach Gott und seinem Trost lechzende Seele; an den tiefempfundenen Vergleich von den über die Seele gehenden Wogen des Unglücks im Anblick eines Wasserfalles; an die prächtige Steigerung der Rede von der wehmütigen Erinnerung zur herben Klage und von ihr zur Forderung des Rechts, vgl. zu 43, 1 f.

Die Frömmigkeit unseres Dichters ist freilich noch ganz im äußern Kultus befangen. Das Höchste, was er kennt, sind die erhebenden Feiern im Tempel. Das ist neben Stücken wie Ps 26. 27[A] ein schönes Zeugnis für die Macht, welche der Kultus über die Gemüter in Israel besaß und für die Art, wie hier Gott selbst den Frommen in greifbare Nähe trat, ja ihnen lebendiger und beseligender Besitz wird. Aber es ist auch kein Zweifel, daß Stücke wie

die unter profetischem Einfluß stehenden Psalmen 40 u. 50 eine ungleich höhere Auffassung vom Verhältnis zu Gott haben. So ergreifend die Anhänglichkeit an die heilige Stätte ist, so ist doch unverkennbar, wie stark des Beters religiöses Leben vom Orte selbst noch abhängig ist. Er ist ihm mehr als bloßes Symbol der Gegenwart Gottes; er ist ihm ihr eigentlicher Träger.

44 Klagelied der Makkabäer.

1 Dem Musikmeister; von den Söhnen Qorahs, ein Maskil.
2 *Gott, wir haben mit unsern Ohren gehört, unsre Väter haben uns erzählt,* 3+3
die Tat, die du getan zu ihren Zeiten,
die in der Vorzeit 3 *deine Hand vollbracht*[a]*:* 3+3
du vertriebst die Heiden, pflanztest sie ein,
zerschlugest[b] *Nationen, ließest sie 'sprossen'*[c]*.* 3+3
4 *Denn nicht durch ihr Schwert nahmen sie das Land,*
und ihr Arm schaffte ihnen nicht Sieg; 3+3
nein deine Rechte und dein Arm und das Licht
deines Antlitzes, weil du ihnen hold. 3+3
5 *Du selbst bist mein König 'und Gott, der' du Jakob Hilfe entbietest*[d]. 3+3
6 *Durch dich stoßen wir nieder unsere Feinde,*
zertreten in deinem Namen unsere Gegner. 3+3
7 *Denn nicht auf meinen Bogen will ich baun,*
und mein Schwert kann mir nicht helfen; 3+3
8 *sondern du hilfst uns*[e] *vor unsern Feinden* 3+3
und machest zu Schanden, die uns hassen. 3+3
9 *Gottes 'rühmen wir uns'*[f] *allezeit, deinem Namen danken wir ewig.* [Sela] 3+3
10 *Und doch hast du 'uns' verstoßen und beschämt,*
zogst nicht aus mit unseren Heeren; 3+3
11 *du ließest uns weichen vorm Feind, daß uns beraubten, die uns hassen;* 3+3
12 *ließest uns auffressen wie Schafe, zerstreutest uns unter die Heiden;* 3+3
13 *verkauftest dein Volk um ein Spottgeld*[g]*, hast keinen Gewinn vom Kaufpreis*[h]*;* 3+3
14 *machtest uns zur Schmach unsern Nachbarn,*
zu Spott und Hohn denen um uns; 3+3
15 *machtest uns zum Sprichwort unter Heiden,*
zum Schütteln des Kopfs den Nationen. 3+3
16 *Täglich ist meine Schmach vor mir, und mein Antlitz ist voller Scham;* 3+3
17 *daß ich die Schänder und Lästerer hören,*
die Feinde und Rachgierigen sehn muß! 3+3
18 *All dies traf uns*[i] *und wir vergaßen dein nicht,*
haben nicht untreu an deinem Bunde gehandelt. 3+3
19 *Unser Herz ist nicht abgewichen, noch unser Schritt abgebogen von deinem Weg,* 3+3
20 *daß du uns zerschlägest am Ort der Schakale und deckst über uns Finsternis!* 3+3

21 *Wenn wir des Namens unsers Gottes vergessen,*
unsre Hände gebreitet zum fremden Gott: — 3+3
22 *würde solches Gott nicht erforschen? er kennt ja des Herzens Geheimnis.* 3+3
23 *Nein, deinetwegen werden täglich*[k] *wir gemordet,*
sind wie Schlachtschafe geachtet. 3+3
24 *Wach auf* [Herr], *warum schläfst du? erwache, verstoße nicht ewig!* 3+3
25 *Warum verbirgst du dein Antlitz, vergißt unsres Elends und Dranges?* 3+3
26 *Denn unsre Seele ist gebeugt*[l] *zur Erde, unser Leib klebt am Erdboden.* 3+3
27 *Mach dich auf zur Hilfe*[m] *für uns, erlös uns deiner Gnade wegen!* 3+3

a) Für עָתָה lies (Bu.) עשתה. Damit erledigt sich Prätor. b) Impf. Qal von רעע zerschlagen, = תָּרֹעַ. c) 𝔐 viell. = breitetest sie aus (Jes 16, 8); l. besser Impf. von שׁתל pflanzen. d) l. וְאֵלֹהֵי מְצֻדָּתִי. e) Perf. der Erfahrung, wie öfter. f) l. תִּתְחַלְּנוּ (Hitp.) vgl. 𝔊. g) לֹא־הוֹן ist ein Begriff wie לֹא־אָל, לֹא־עָם usw. Dt 32, 21 u. ö. h) l. מחרים (Prät.) i) sprich *ba'tnu*. k) strafden Art. l) von שׁוּחַ = שׁחה. m) Akkusativendung, GK 90e.

Eine Reihe von Anspielungen lassen mit Bestimmtheit vermuten, daß das Lied eine ganz konkrete Lage vorraussetze. Seit der antiochenischen Schule ist das Lied daher vielfach, so auch von Calvin, auf die Makkabäerzeit bezogen worden. Ja wir wissen, daß es in der makkabäischen Zeit der „ständige Klagepsalm" war (Del). Der Psalm scheint aber auch hier seine Entstehung zu haben. Die Annahme von Del., jene Zeit kenne keine Niederlagen, ist angesichts 1 Mak 5, 56—62 und 6, 28—50 augenscheinlich irrig. v. 10f. wird sich also auf eine derselben beziehen, da nach v. 23 eine Religionsverfolgung anzunehmen ist. Von einer solchen wissen wir früher nichts. Darf man aus v. 20 Schlüsse ziehen, so wäre am ehesten die der Steppe naheliegende Gegend südlich von Betlehem als „Ort der Schakale" in Betracht zu ziehen. Dann wären die zum Teil unglücklichen Kämpfe von 1 Mak 6, 28 ff. der Anlaß unseres Liedes. Doch kann auch die Niedermetzelung der Gesetzestreuen in der Wüste 1 Mak 2, 29—38 den Anlaß bilden. S. noch zu v. 24. — Das gelegentlich auftretende „Ich" ist hier deutlich die Gemeinde, nicht (Balla 109) der Vorbeter, wie v. 7, auch wenn der Feldherr selbst redet, wahrscheinlich macht.

Das Große an dem Psalm ist, daß er mitten im schwersten Unglück das sichere und des Sieges gewisse Vertrauen aussprechen kann 2—9. Was Gott einst an den Vätern tat, indem er die Feinde vor ihnen vertrieb, das wird er auch jetzt wieder den Söhnen tun, die darum gewiß sind, ihm einst noch zu danken 9.

Es folgt die bittere Klage 10—17; über deren Anlaß s. oben. Vielleicht ist mit der Zerstreuung unter die Heiden 12 gemeint, daß in den Kämpfen manche versprengt wurden, vielleicht aber auch ganz allgemein an die Diaspora gedacht. Dasselbe könnte in 13 mit dem Bild vom Verkaufen gemeint sein; doch kann auch an die Niederlage selbst gedacht sein. Was unter dem „Kaufpreis" verstanden sei, darf nicht gefragt werden. Es wird kaum an die Jahwe von den Heiden nicht geleistete Verehrung gedacht sein, sondern die Worte sagen

ganz allgemein: du hast dein Volk leicht, ohne viel Besinnen, hingegeben — natürlich in bitterem Sarkasmus. Zu **14—18** ist zu vergleichen 79, 10. 12. Die Angst vor der augenscheinlich dem Unglücklichen gegenüber sich breitmachenden Schmähsucht der Glücklicheren, die sich in Einzelliedern so oft äußert, geht selbst in die öffentlichen Lieder über. Bekanntlich kennt dasselbe Motiv schon die Moseüberlieferung: „Was werden die Ägypter sagen?“ Ex 32, 12.

In **18—23** findet nun das bekannte Unschuldsmotiv seinen starken Ausdruck. Die Berufung auf die Gesetzes- und Bundestreue und das Fernhalten vom Götzendienst ist hier, wo es sich um einen Kampf um die Jahwereligion gegen das gewaltsam vordringende Heidentum handelt, besonders verständlich. So befremdlich solche Töne hier und in Ps 79 (s. dort) für unser Empfinden klingen, so sehr werden wir sie gerade in Zeiten des religiösen Martyriums zu würdigen wissen. Auf der andern Seite werden wir freilich nie vergessen dürfen, daß sie nur möglich waren von einer Gesamtanschauung aus, der das Pochen auf die peinliche Erfüllung des Gesetzes und die Übung des Kultus näher lag als die demütige Sündenerkenntnis und das gläubige Beugen unter Gottes Rat. Es sind die Anfänge pharisäischer Frömmigkeit; vgl. zu Ps 79 am Ende, auch zu Ps 26. — Zu v. **20** und **23** s. oben.

24—27 Abschluß mit flehender Bitte. — v. **24** wurde in der makk. Zeit bis auf Johannes Hyrkan täglich von einem levitischen Rufer, dem „Aufwecker“ *me'orer* gebetet (s. Del.).

45 Zu des Königs Hochzeit.

1 Dem Musikmeister nach „Lilien“[a], von den Qorahsöhnen; ein Maskil, ein Lied der Liebe.
2 *Mein Herz wallt mir über von hohen Dingen:*
ich will singen ein Lied[b] *für den König!* 3+3
Meine Zunge gleicht dem Griffel rascher Schreiber. 3

3 *Du bist der Schönste*[c] *der Menschenkinder, Huld ist auf deine Lippen ergossen;* 3+3
drum hat dich Gott für immer gesegnet. 4

4 *Gürte dir das Schwert an die Seite, du Held, —*
o deine stolze Pracht[d]*!* 5 *Glück auf, fahre hin* 4+4
für die Sache der Wahrheit und 'zeuge'[e] *fürs Recht,*
so läßt Wunder dich sehn[f] *deine Rechte!* 4+3
6 *Scharf sind deine Pfeile, daß Völker dir unterliegen,*
dringen ein[g] *in das Herz der Feinde des Königs!* 4+4

7 *Dein Thron, du Göttlicher, steht immer und ewig,*
ein gerechter Zepter ist der Zepter deines Reichs. 4+4
8 *Du liebest das Recht und hassest das Unrecht,*
drum hat dich Jahwe[h]*, dein Gott, gesalbt* 4+4
mit Freudenöl vor deinen Genossen! 3

9 *Deine Kleider sind eitel Myrrhe, Aloe und Kassia*[i]*;*
aus Elfenbeinpalästen erfreun dich Gesänge[k]*.* 4+5
10 *Königstöchter 'stehn bereit'*[l] *mit Kleinodien für dich*[m]*,*
zu deiner Rechten die Gemahlin in Ofirgold. 4+4

11 *Höre, Tochter, sieh her und neige dein Ohr:*
Vergiß dein Volk und dein Vaterhaus! 4+4
12 *Und begehrt der König deiner Schöne — er ist ja dein Herr —, so huldige ihm!* 3+4
13 *So wird 'die Stadt' mit Gaben 'kommen'*[n]*, die Reichsten im Volk huldigen dir.* 3+4

14 *Ganz Pracht ist die Königstochter, 'Korallen und'*[o] *goldne Fäden ihr Gewand.* 3+4
15 *In*[p] *bunten Gewändern wird sie zum König*[q] *geführt,*
ihr folgen Jungfraun, ihre Gespielen [die man ihr zugeführt]*;* 4+3
16 *werden jubelnd und jauchzend hineingeführt,*
ziehen ein in des Königs Palast. 3+3

17 *An deiner Väter Statt werden deine Söhne sein,*
wirst zu Fürsten sie setzen im ganzen Land. 4+4
18 *Ich will künden deinen Namen jedem kommenden Geschlecht,*
[drum] *Nationen sollen dich preisen immer und ewig.* 4+4

a) Wie in Ps 9. 22. 56 u. ö., so wird man auch hier am ehesten an den Anfang eines andern Liedes zu denken haben, nach dessen Weise dieses zu singen war. b) wohl ein Archaismus für מַשָּׂאת in der Weise von שָׂרָה = עָשְׂתָה. c) wörtl.: „bist schön vor“ . . . Die Form יָפְיָפִיתָ ist grammatisch unmöglich. *A κάλλει ἐκαλλιώθης* denkt an יֵפִי יָפִיתָ „in Schönheit bist du schön“ (vgl. 14, 5), aber es wird Dittografie vorliegen. Eine zweite mögliche Übersetzung wäre (mit privativem מן): „schöner als“ . . ., also einem Gotte gleich. d) Die Worte können auch als Appos. gefaßt werden = deine prächtige Waffe. Ansprechend wäre auch (Prät.), גבור durch nochmaliges חגור (als Imp. oder als Part.) zu ersetzen: „gegürtet mit st. Pr.“ Aber die Forts. bei Pr. ist rein geraten. Das zweite והדרך ist aus Dittografie entstanden. e) 𝔐 will wohl mit der Punktation עַנְוָה für עֶנְוָה eine Mischform zwischen stat. constr. und st. abs. herstellen, etwa = „gerechte Milde“. Aber der Text ist zweifelhaft. Lies (Müll., Gunk.) וַעֲנֵה בְצִ׳ und vgl. zu עָנָה ב = zeugen für Gen 30, 33; 1 Sam 12, 3 ff. f) wörtl.: „lehren“, falls man nicht geradezu וְהַרְאֵךְ (Hif. v. ראה) lesen will. תּוֹלֵךְ = תאריך lang ist deine Rechte (Perles MVAG 22, 130) ist alles, nur nicht wahrscheinlich. g) ziehe יִפְלֹ׳ unter Versetzung des Atnach zum Folgenden. Gemeint sind die Pfeile. Die Versetzung von שניהם hinter יפלו als יַפְלוּ gewesen (Bu. Gunk.) macht den 2. Satz ohne Verb. ganz beziehungslos, weshalb Gunk. lustig übersetzt, als stünde יִפְּלוּ noch da. h) 𝔐 „Gott“, s. S. 150 Anm. b. i) Verbindung von 3 Worten ohne zweites ו wie z. B. Jes 1, 13; Qoh 7, 26. k) Die Verkürzung des Plur. zu bloßem î (vgl. GK 87[f]) ist bestritten, man liest wohl besser מִנִּים, aus den Palästen Harfen zu machen (Gu.) geht nicht an: man spielt auch nicht „aus“ Harfen. l) Für נִצָּבוּ l. נְצָבוּ unter Versetzung des Atnach, eigtl. „stehen da“. m) schwerlich: „unter deinen Geliebten“; für die Schreibung mit Dagesch im ק (Dag. forte dirimens) s. GK 20[h]. n) 𝔐 „und die Tochter von Tyrus“, oder vielleicht unter Streichung des ו als Anrede an die Braut: „Du Tochter von Tyrus [vgl. 2 Sam 1, 20 „Töchter der Philister“] es huldigen dir . . .“. Doch ist ein andrer als der kollektive Gebrauch von בַּת im Sing. bei Stadtnamen sonst nicht bezeugt. Man lese daher mit Gunk. וּבָאוּ als 3. fem. sing. nach GK 74[g], aber für צֹר (man sieht nicht ein, warum gerade Tyrus und dies allein Geschenke brächte): עִיר = die Hauptstadt wie Jes 66, 6; vgl. Ez 7, 23. Daß die Redeweise nicht

früher und nur von Jerusalém sicher bezeugt ist, darf kaum ins Gewicht fallen. Die „Stadt" kurzweg kann überall und zu allen Zeiten die betreffende Hauptstadt heißen und das Wegbleiben des Artikels ist, vollends in der Dichtung, überall begründet, wo ein geläufiger Begriff wie Erde, Völker u. dgl. den Charakter des Eigennamens annimmt. Übrigens wird auch Am 6, 8 nichts anderes als Samaria mit עִיר gemeint sein. o) 𝔐 „drinnen", was dem Gedankengang vorgreifen würde; der Zug ist noch nicht im Palast angelangt, s. v. 16. L. mit Krochmal פְּנִינִים und nachher יָבֹאוּ. Anders Torczyner ZDMG 66 (1912) 401. p) ל wie 2 Chr 20, 21 לְהַדְרַת קֹדֶשׁ. q) nämlich zum Brautgemach. daher תּוֹבֵל nicht zu beanstanden ist. — Der Psalm ist viel behandelt, oft von ganz anderen Voraussetzungen aus, vgl. z. B. Haupt, Kohelet 1905, 29; AJSL 19, 136.

Das Gedicht wurde in der alten Kirche auf den Messias bezogen. Er galt als der König der Gemeinde, und die Königin ist dann die Gemeinde selbst. Wie alt diese Deutung ist, lehrt der Hebräerbrief, der in 1, 8 den Ausdruck „Gott" auf den verheißenen Messias deutet. Doch ist diese Erklärung längst der historischen gewichen. Schon v. 11, noch mehr v. 12 ließ sie geläutertem Empfinden als schlechthin unmöglich erscheinen. Heute ist man darüber einig, daß die Hochzeit eines wirklichen Königs den Anlaß zu unserem Liede bot. Aber wir danken der allegorischen Deutung allein, daß das Lied auf uns gekommen ist. Nur unter ihrem Schutz konnten die Sammler wagen, es in den Kanon aufzunehmen. Andernfalls wäre es sicher aus der Liste der heiligen Bücher gestrichen worden und uns unwiederbringlich verloren.

Den König selbst und seine Gemahlin zu suchen, ist bei der geringen Kenntnis, die wir vor allem von den Verhältnissen des israelitischen Nordstaates besitzen, aussichtslos. Das einzige, was wir wissen, ist, daß die fürstliche Braut nach v. 11 eine Ausländerin, nach v. 10 eine ausländische Prinzessin war: ihre Gespielinnen und Begleiterinnen sind Fürstentöchter, wie viel mehr sie selbst. Nach einer nicht ganz unmöglichen, wenn auch (s. Anm. n zu v. 13) keineswegs sicheren, Deutung könnte sie wie Isebel eine Tochter des tyrischen Herrscherhauses gewesen sein. Im übrigen zeigt das Beispiel von Salomo neben Ahab und der Umstand, daß Salomo nicht eine, sondern viele ausländische Frauen besaß (vgl. 1 Kön 11, 1; 14, 21. 31), daß wir schon in der vorexilisch-israelitischen oder judäischen Königszeit, an die zu denken doch immer das Nächste bleibt, einen weiten Spielraum haben. Salomos Beispiel wird auch in Juda unter seinen Nachfolgern Schule gemacht haben, wenngleich, wie die Berichte des Königsbuches zeigen, die Königin selbst fast durchweg aus den Töchtern des Landes — vermutlich den edlen Bürgerfamilien — gewählt worden zu sein scheint. Vor allem wird aber im Nordstaate, von dessen Königinnen wir, abgesehen von Isebel, so gut wie gar nichts wissen, nach allem, was wir vermuten dürfen, die Sitte, ausländische Frauen zu heiraten, ziemlich stark im Schwange gewesen sein. An diesen Staat, der fremdländischen Einflüssen ohnehin viel stärker ausgesetzt war als Juda, werden wir, auch wenn die Erwähnung von Tyrus in v. 13 — wie sie immer zu deuten wäre — wegfallen muß, in erster Linie zu denken haben. Ob man aus der Erwähnung der Väter des Königs in 17 auf eine größere Ahnenreihe auf dem Throne schließen darf, die bekannt-

lich nur wenigen Herrschern dieses Staates zukam, scheint mir zweifelhaft. Daß das Lied der israelitischen Königszeit und nicht etwa der makkabäischen angehört, ist wohl auch, abgesehen von allem anderen, schon durch die Deutung von v. 7 und 8 nahegelegt. Die Spätzeit hätte so nicht mehr vom König geredet, wie es in 7 geschieht, und für einen Ptolemäus wäre die Bezeichnung „Jahwe, dein Gott" unerhört

Will man das Lied im allgemeinen kennzeichnen, so ist es unter die Königshymnen einzureihen, am ehesten zu vergleichen mit Ps 20 oder 21, nur daß der Anlaß ein anderer ist. Bilden dort der Auszug des Herrschers in die Schlacht und seine siegreiche Heimkehr das Thema, so hier die fürstliche Hochzeitsfeier. Ein Bild davon, wie solche Feste gefeiert wurden, können wir uns ungefähr von solchen Schilderungen aus machen, wie wir sie in der Erzählung von der Thronbesteigung Salomos vor uns haben. Die überaus anschauliche Erzählung in 1 Kön 1 berichtet, wie der neue Herrscher auf den Befehl seines königlichen Vaters hin von der königlichen Leibwache auf des Königs eigenes, ohne Zweifel reich geschmücktes, Maultier gesetzt und in feierlichem Zuge durch die Stadt geführt wird. Dabei werden Posaunen geblasen und festliche Rufe erschallen zu Ehren des neuen Königs. Ja alles Volk zieht hinterdrein „und bliesen auf Flöten und jauchzten dermaßen, daß die Erde barst vor ihrem Geschrei" (v. 40). Das ist „Königsjubel" (Num 23, 21) und Königstag im alten Israel.

Nicht minder festlich, eher rauschender und mit noch mehr Gepränge, haben wir uns die hier beschriebene Hochzeitsfeier zu denken. Die fremde Fürstin führte fremde Gesandte und Edelfrauen ins Land (vgl. zu v. 15) mit Dienern und Gefolge aller Art und mit mancherlei kostbaren Geschenken. Auch gaben politische Nebengedanken einem Fest wie dem hier beschriebenen eine besondere Weihe. Man denke an Salomo und Ahab und fast zahllose Beispiele aus der Geschichte des alten Orients und späterer Zeiten: die enge Verbindung der Herrschergeschlechter sollte die Völker um so enger miteinander verknüpfen.

In feierlichem Aufzuge, so, wie etwa die heilige Lade nach glücklichem Kriege eingebracht, oder so, wie damals, als Absalom gefallen war, der große König im Triumfe nach dem Zion heimgeholt wurde, wird die fürstliche Braut zur Stadt geleitet und durch die vom Jubel der Menge widerhallenden Straßen nach der königlichen Burg hinaufgeführt. Der jugendliche König selbst schreitet im Zuge, ihm zur Seite die Braut in leuchtendem Goldschmuck. Da tritt — vergleichbar dem Sänger „beim festlichen Krönungsmahle" des Grafen von Habsburg — ein Sänger aus der Menge vor und redet zuerst den König, hernach die Braut (v. 3 und 11) mit seinem Liede an.

Der Aufgesang 2 klingt wie eine halbe Entschuldigung: ich würde es nicht wagen, die festliche Stunde zu unterbrechen, aber mein Herz ist zu voll von dem Großen, was hier sich begibt, darum geht der Mund über. Ja unaufhaltsam, wie die Buchstaben dem „Geschwindschreiber" in die Feder fließen — der Menge eine schwierige und fremde Kunst —, so strömen ihm die Worte

über die Zunge. Gab es in der Zeit Jesajas schon eine „Leuteschrift", die man als eine Art Kursive denken darf (Gesch. Isr. II[3], 121 Anm. 3; I[3], 658/9), so gab es auch Schreiber, die sie mit besonderer Fertigkeit handhabten [1]). — Dazu gilt es ja nichts der großen Stunde und dem Feste Fremdes: sein Wort gilt dem Preis des Königs selbst. So setzt denn das Lied in seinem ersten Teile

3—10 mit dem Preis des Königs ein. — Zunächst seine körperlichen Vorzüge 3. In strahlender Schönheit, vom Glanz des königlichen Purpurs, vom Schimmer der gleißenden Rüstung umflossen, von bräutlichem Glücke bestrahlt, — so steht er da vor des Sängers begeisterten Blicken. So schön ist sonst kein Mensch, ja — mit wohlberechneter Doppelsinnigkeit des Ausdrucks, die sich im Deutschen nicht wiedergeben läßt — so schön sind überhaupt Sterbliche nicht, sondern allein die Engel Gottes, das Urbild aller Weisheit und Güte, und darum wohl auch aller Schönheit auf Erden (vgl. 1 Sam 14, 17. 20; 19, 28; Richt 13, 6). Ein Lächeln voll Freude und Anmut spielt um seine Lippen: wem so Glück und Liebreiz auf dem Gesichte geschrieben steht, der muß — die Griechen würden gesagt haben, ein Liebling der Götter sein: der hebräische Dichter sagt, der muß bei Gott in besonderen Gnaden stehen. Solche Gotteshuld wird ihm auch bleiben. עַל־כֵּן redet hier, wie gelegentlich auch לָכֵן, vom sog. Erkenntnisgrunde, also von dem, was sich aus etwas anderem erschließen läßt (Hi 34, 25; 42, 3).

Nun der König als Krieger 4—6. — Der König Israels ist von selbst der oberste Heerführer der Seinen. Wer ihn in solcher Stunde preist, muß ihn auch als den Kriegsherrn der Scharen Israels rühmen. Zieht er nur in gerechter Sache in den Streit — und das wird er tun —, so wird ihm der Sieg nicht fehlen. Ja mehr als das: sein Arm wird Wunder der Kraft tun und seine Pfeile werden Wunder der Verheerung unter seinen Feinden verrichten. Anders als für Wahrheit und Recht Kriege führend kann ein nicht profetischer Dichter Altisraels seinen König sich nicht denken. Sind doch die Scharen Israels zugleich die Scharen Jahwes und seine Kriege diejenigen seines Gottes. So mag er denn im Glanz seiner königlichen Rüstung auf seinem stolzen Streitwagen, wenn es zum Kampfe kommt, getrost dahinfahren (רכב) zu Glück und Sieg. — Wie wir uns etwa den König Israels auf seinem Prunkwagen in die Schlacht fahrend zu denken haben, können wir aus zahlreichen Abbildungen ähnlicher Art, die uns auf ägyptischen oder assyrischen Denkmälern erhalten sind, ersehen.

Weiter der König als Herrscher 7—8. — Wie schon Hammurapi sich rühmte, daß er sein Gesetz gebe, um Recht und Gerechtigkeit aufzurichten im Lande, so ist auch in Israel des Königs vornehmste Pflicht im Frieden, dem Rechte zum Sieg zu verhelfen. Hell leuchtete durch die Jahrhunderte das

[1]) Die Bezeichnung עֵט „Griffel" für das Schreibzeug ist wohl hier bereits dichterisch für קֻלְמָוס „Schreibrohr", also „Feder" gebraucht. Denn seitdem wir aus den Funden von Samaria die alltägliche Schreibweise des alten Israel kennen, kann es kaum zweifelhaft sein, daß gerade die Schnellschrift mit Feder und Tinte geschrieben wurde, vgl. Gesch. Isr. I[3] 138f. 194f. (vgl. dazu Bibl. Ztsch. 1914, 329).

Bild Salomos als des weisen und gerechten Richters. Ihm stand in abschreckender Häßlichkeit gegenüber das Bild Ahabs und seiner ränkesüchtigen Gemahlin, wie sie die königliche Gewalt mißbrauchen, das Recht schnöde zu beugen und ihre Krone freventlich zu beflecken. Was Hoffnung und Wunsch aller ist, das gilt dem höfischen Dichter in solchem Augenblick als Tatsache. So kann dem König auch der Lohn seiner Gerechtigkeit nicht fehlen. Einem solchen Herrscher steht Jahwe als „sein" Gott besonders nahe 8 b; ihm hat er besondere Freuden, ein besonderes Maß von Glück, zugedacht. Während andere bei festlichem Anlaß zum Ausdruck der Freude sich selbst das Haupt salben (104, 15; Spr 21, 17; Mi 6, 15), wird ihn gleichsam Gott selbst salben, wird Gott sein Glück persönlich in die Hand nehmen Ps 23, 5. Das heilige Salböl, mit dem er gesalbt ist wie alle Könige, wird ihm in besonderem Maße zum Freudenöl werden, mehr als anderen Herrschern 8 c.

So wird denn auch Gott ihm, wie einst dem David (2 Sam 7, 16), die ewige Dauer seiner Herrschaft verbürgen. Ja ihm wird mehr, als einst David für sich und seine Söhne zugestanden war. Sie sollten „Söhne" Gottes heißen (2 Sam 7, 13 ff.; vgl. Ps 2, 7), er aber soll den Ehrennamen „Gott", „Göttlicher" selbst führen dürfen 7. Mehrfach wird angenommen, daß Jahwe selbst der Angeredete sei, dieses *elohim* zugleich, wie andere in den sog. Elohimpsalmen, für ursprüngliches Jahwe stehe. Ähnlich schon 𝔗. Aber der König, nicht Gott ist der Angeredete, wie denn auch die andern alten Übersetzer und in Übereinstimmung mit ihnen Hebr 1, 8 das *elohim* auf den König beziehen. Man wollte dem ausweichen, indem man כִּסְאֲךָ ergänzte: dein Thron ist ein „Gottesthron". Doch ist eine solche Ergänzung sprachlich kaum zulässig. Wenn man jedoch bedenkt, daß in Jes 9, 5 der messianische Idealkönig in der Tat als *el gibbor* bezeichnet wird und ferner erwägt, in welch unbefangener Weise in der Sprache der überquellenden Begeisterung Prädikate des Idealkönigs auf den regierenden Herrscher angewandt werden, so wird man kein Bedenken tragen, auch hier an eine derartige Sprechweise zu denken. Man vergleiche dazu das oben S. 10 f. zu Ps 2, 7 Dargelegte, sowie die einleitenden Bemerkungen zu Ps 72, besonders die dort erwähnte Tatsache, daß die Verehrung der Könige als Götter dem orientalischen, vor allem dem ägyptischen Altertum etwas überaus Geläufiges ist. Natürlich kommt eine solche hier von ferne nicht in Betracht. Aber die Sprechweise lehnt sich an die fremden Muster an, sie will gewissermaßen nicht hinter ihnen zurückbleiben. Dabei ist der Schutz vor einem möglichen Mißverständnis schon dadurch gegeben, daß sofort nachher Jahwe mit Nachdruck als des Königs Gott bezeichnet wird.

Den Beschluß der Anrede an den König macht 9. 10 der nochmalige Preis seiner Herrlichkeit und königlichen Pracht. — Der süße Wohlduft, den seine Prachtgewänder ausstrahlen, von den köstlichen Harzen herrührend, die der Handelsverkehr mit dem fernen Süden und Osten seit lange ins Land gebracht hatte, nimmt des Sängers Sinn ganz dahin. Es ist ihm als wären sie allesamt (כֻּלְּ) nicht mehr aus Wolle und Byssus, sondern aus lauter Balsam-

düften gewebt. Dabei schweift sein Blick hinüber nach der Königsburg, bei der Palast sich an Palast reiht — das Herrscherhaus, das Frauenhaus, die Prunkwohnungen der Großen des Reiches. — Seit Salomo hatte man in Israel die Kunst gelernt, stolze Quaderbauten aus wohlbehauenen Steinen herzustellen, und ihre Prunkgeräte und die Wände ihrer Prachtgemächer und Säle hatte man gelernt, reich mit eingelegtem Elfenbein, kurzweg „Zahn" שֵׁן genannt, zu verzieren (vgl. 1 Kön 10, 18 und 22, 39; Am 3, 15). Daher dann solche Paläste בָּתֵּי שֵׁן „Häuser von Zahn" heißen. Rauschende Feste mit üppigen Gelagen sind dort zuzeiten an der Tagesordnung gewesen, vgl. Am 4, 1; 6, 4ff.; Jes 5, 11f. Der Wein floß in Strömen, Harfen- und Flötenspiel und die Stimme von Sängern und Sängerinnen erscholl. Solche Feste sieht der Dichter hier, vor dem König stehend, im Geiste, und er vernimmt bereits, wie den Herrscher aus dem eigenen Palast und denen der Großen Gesang und Saitenspiel grüßen.

Dann aber kehrt sein Auge zurück zu dem, was er unmittelbar vor sich sieht **10.** Noch viel herrlicher als das, was er eben im Geiste schaute, ist das, was hier vor ihm steht: Königstöchter als Gespielinnen und Genossinnen der Braut, beladen mit den Schätzen ihrer heimatlichen Paläste — lauter Geschenke für den Herrscher und die Braut! Und zuletzt das Schönste: ihnen voran schreitet die Braut selbst, zur Seite des fürstlichen Gemahls, in goldstrotzendem Gewand, reich durchwirkt mit Fäden des edelsten, aus dem berühmten Ofir kommenden Goldes — seine Lage ist noch heute ein Rätsel (vgl. Gesch. Isr. II^3 251).

Mit den letzten Worten ist der Sänger wie von selbst bei der zweiten Hauptperson, der sein Preis gelten soll, und damit bei dem zweiten Teile seines Hymnus angelangt. Neben dem Herrscher gilt sein Lied der fürstlichen Braut **11—17.**

Mit einer Mahnung hebt er an **11—13.** In fast väterlichem Ton nennt er die jugendliche Herrin seine „Tochter". Wir mögen, um diese Sprache zu verstehen, uns dessen erinnern, daß Sänger und Seher dem ganzen Altertum als der Gottheit nahestehende, mit Ehrfurcht anzusehende Wesen galten. Wie den Profeten, so konnte man wohl auch den Sänger gelegentlich „Vater" nennen hören. Zumeist mögen auch Männer ehrwürdigen Alters den Stand der Sänger gebildet haben: „ihm glänzte die Locke silberweiß, gebleicht von der Fülle der Jahre". — Zwei wichtige Dinge hat er zu sagen, beide mit unverhohlenem Freimut nennend. Heimweh nach dem Elternhaus ist ein böser Gast in jeder Ehe und der Feind des Eingewöhnens im eigenen Hause. Es ist dieser Feind noch viel mehr, wo nicht bloß Ort und Ort im selben Lande, sondern wo Land und Land und Volk und Volk in Frage stehen. Für den Träger einer Krone stehen aber nicht nur Frieden und Wohlbehagen des eigenen Heims auf dem Spiel, für ihn handelt es sich um Wohl und Wehe des ganzen Landes. Für Israel zeigt uns das Beispiel von Isebel, für andere Völker und Zeiten andere Beispiele in Menge, von welch unheilvollen Folgen für ihr neues Vaterland das Verhalten einer Fürstin werden konnte, die nicht gelernt hatte, mit Rut (1, 16) zu ihrem Gatten zu sprechen: „Dein Volk ist mein Volk und dein Gott ist

mein Gott". — Sodann ein Zweites. Die fremde Prinzeß, vielleicht aus besonders erlauchtem Hause kommend, soll sich nicht sträuben, dem neuen Gebieter dasjenige Maß von Ehrfurcht und Entgegenkommen zu zollen, das er als König und Gatte heischen kann. Man würde irregehen, wollte man an die Gattin allein denken. Das huldigende Niederfallen — das bedeutet הִשְׁתַּחֲוָה — geht weit über die Pflicht der ehelichen Ergebenheit hinaus. Sie ist das Vorrecht des Königs allen Untertanen, selbst den ihm nächststehenden, wie der eigenen Gemahlin, gegenüber, 1 Kön 1, 16. 31. Einer vornehmen Herrin von draußen mag es schwer gefallen sein, einem fremdvölkischen Manne diese Ehre zu erweisen **12**.

Doch bei der bloßen Mahnung soll es nicht bleiben. Folgt sie ihr, so soll ihr schöner Lohn nicht fehlen **13**. Einen schöneren kann es nicht geben als die Liebe der Untertanen. Gewinnt die Herrin das Herz des Königs, so hat sie von selbst auch das Herz ihres Volkes gewonnen. Stadt und Land werden wetteifern, ihr die Gaben ihrer Liebe zu Füßen zu legen.

Nun erst, da der Sänger sein Anliegen — vielleicht seinen Auftrag — erledigt hat, geht er auch bei der Braut über zum Preise, den er dem König so reichlich gespendet hat, **14—16**. Im strahlenden Sonnenglanz sieht er ihr Gewand von edlen Steinen und schimmernden Goldfäden leuchten — ein herrlicher Anblick, „ganz Pracht!" ruft er begeistert aus. Nicht minder herrlich ist ihre Begleitung — Königstöchter hatte er sie schon in v. 10 genannt. Es mögen Fürstenkinder aus den edelsten Geschlechtern der Heimat sein, die ihr nach der Weise des Altertums als Genossinnen und Dienerinnen in die neue Heimat folgen. So waren schon Rebekka Gen 24, 61 ihre Dienerinnen, die Gefährtinnen ihrer Jugend, einst ins fremde Land gefolgt. Unter jauchzenden Hochzeitsgesängen geleiten die edeln Jungfraun die Herrin ins Innere des Palastes und zum Brautgemach **15. 16**.

Den Beschluß des Preisliedes macht, wie sich gebührt, wieder ein Wort an den König **17. 18**. — Am Hochzeitstag schweift der Blick unwillkürlich auch in die Zukunft. Natürlichem Empfinden legt sich der Gedanke an die Frucht der Ehe von selbst nahe. Und Altisrael kennt noch natürliches Empfinden. So ruft im Büchlein Rut 4, 11 alles Volk dem Bräutigam den Segenswunsch zu: „Möge Jahwe das Weib, das in dein Haus einziehen soll, machen wie Rahel und Lea, von denen das ganze Haus Israel abstammt!" So sieht er denn im Geist eine stattliche Reihe von Söhnen vor sich, die der neuen Verbindung entsprossen sind. Und wie einst David seine Söhne in hohe Priesterämter gesetzt, und wie Salomo Statthalterposten errichtet hatte, auf die er vornehme Männer seines Reiches berief (2 Sam 8, 18; 1 Kön 4, 1 ff.), so werden auch die Sprößlinge dieser Ehe einst an den höchsten Ehrenstellen im Staate stehen **17**. Ja noch die ferne Zukunft wird des Königs Ruhm singen und ferne Völker für alle Zeiten in sein Lob einstimmen **18**. Daß hier eine vielfach bei solchen Gesängen übliche feste Form vorliegt, zeigen uns gewisse ganz unverkennbare Parallelen in der assyrischen Literatur, in denen der Sänger

ebenfalls in Aussicht stellt, daß er das Lob des Herrschers aller Welt und den spätesten Geschlechtern verkünden werde, vgl. Jastrow, Rel. Ass. u. Bab. I 520, außerdem oben zu Ps 22.

46 Ein' feste Burg ist unser Gott.

1 Dem Musikmeister, von den Söhnen Qorahs . . . .[a], ein Lied.

Chor:

2 *Ja Gott ist uns Zuflucht und Hort, eine Hilfe in Nöten, gar wohl bewährt.* 4+4
3 *Drum fürchten wir nichts, ob die Erde wiche,*
ob die Berge wankten[b], *mitten ins Meer;* 4+4
4 *mögen toben und schäumen seine Wogen, vor seinem Ungestüm Berge schwanken:* 3+3

Gemeinde:

'Jahwe Zebaot ist mit uns,
unsre feste Burg der Gott Jakobs'[c]*!* [Sela] 3+3

Chor:

5 *Ein Strom ist, dessen Arme erfreun die Gottesstadt;*
'seine Wohnung hat der Höchste geheiligt'[d]. 4+3
6 *Gott ist bei ihr drin, sie wankt nicht, Gott schützt sie, wenn der Morgen naht.* 4+4
7 *Völker tobten, Reiche wankten, — er donnerte*[e] *drein, da wogte die Erde:* 4+4

Gemeinde:

8 *Jahwe Zebaot ist mit uns, unsre feste Burg der Gott Jakobs!* 3+3

Chor:

9 *So kommt, so schaut die Taten Jahwes, der Entsetzen auf Erden gewirkt!* 4+3
10 *der steuert dem Krieg bis ans Ende der Welt,*
der Bogen zerbricht und Spieße zerhaut, 4+4
und 'Schilde'[f] *mit Feuer verbrennt.* 3
11 *„Laßt ab und seht ein, daß ich Gott bin,*
bin erhaben unter den Völkern, erhaben auf Erden!" 4+4

Gemeinde:

12 *Jahwe Zebaot ist mit uns,*
unsre feste Burg der Gott Jakobs! [Sela] 3+3

a) 𝔐 עַל־עֲלָמוֹת gewöhnlich: nach Mädchen(weise), also mit hoher Stimme (Sopran). Doch will gerade zu unserem Lied diese Annahme recht wenig passen. Ebenso spricht 1 Chr 15, 20 dagegen. Dazu kommt, daß schon die alten Übersetzer mehrfach ganz anders lesen, s. BH und Bae. XLII. Wenn, was wahrscheinlich, die LA festgehalten werden darf, so ist wohl eher an Instrumente mit hohen Tönen (*αὐλοὶ παρθενικοί*) zu denken. b) Über הֲמִיר das wohl beabsichtigt ist, s. ZDMG 74, 283. c) Der Kehrvers ist zu ergänzen. d) 𝔐 = die heilige unter den Wohnungen des Höchsten; l. nach 𝔊. Aber auch 5[a] ist ernstlich angefochten. Ohne die eschat. Deutung wird er sich auch nicht halten lassen. Fast keiner der gemachten Vorschläge verdient ernste Erwähnung, aber auch Buddes רשמרו „schützen" hilft wenig. e) קוֹלוֹ (Rothst.). f) So nach 𝔊𝔗; hebr. *agila* kommt sonst nicht vor, ist aber durch 𝔗 עגילין gesichert; 𝔐 *agala* kommt nur

als Lastwagen vor. Daß ὄγκος von Haus aus einen länglichen, der Stamm עג einen runden Gegenstand bezeichnet (Ehrl.), kann nicht ins Gewicht fallen, da solche Worte nicht immer die Urbedeutung festhalten.

Hat man 1 Kor 13 das „hohe Lied der Liebe" genannt, so kann man mit demselben Rechte unsern Psalm als das „hohe Lied des Glaubens" bezeichnen. Kein Geringerer als D. Luther hat dies Urteil anerkannt, indem er den Psalm zur Grundlage für seinen unsterblichen Meistersang von Gottvertrauen und Glaubensmut „Ein' feste Burg ist unser Gott" wählte. Das mächtige Pathos und die wuchtige, wahrhaft lapidare Sprache unsres Psalms finden in jenem Liede ihr würdigstes Echo. Der Dichter ist ein Meister der Form, zugleich aber — was mehr ist — einer von denen im Kreis der alttestamentlichen Frommen, die innerlich ergriffen sind von der alles überragenden Größe des Gedankens, daß die religiöse Zuversicht keiner Macht auf Erden gleichzuachten sei. Mit dieser Erkenntnis berührt er sich am engsten innerhalb des AT mit dem großen Jesaja, sowie mit dem Erzähler der Abrahamsgeschichte Gen 15, 6 und Habaquq. Was Jesaja in einer entscheidenden Stunde in die schlichten, aber ernsten und inhaltsschweren Worten faßt: „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht . . . durch Stillesein und Harren würdet ihr stark sein" (Jes 7, 9; 30, 15), dasselbe spricht unser Dichter in seinem begeisterten, mächtig einherbrausenden Hymnus als das Bekenntnis seines Lebens und seines Volkes aus.

Man hat das Lied öfter (so noch Del., Bae. u. a.) aus bestimmtem zeitgeschichtlichem Anlaß ableiten wollen. Läge ein solcher vor, so möchte man am ehesten an die Errettung Jerusalems vor Sanherib denken. Wellhausen (Isr. und jüd. Gesch.[7] 194[1]) macht dagegen geltend, die Heiden seien nicht um Jerusalem versammelt und rät deshalb auf Alexander. Doch ist die Frage von untergeordneter Bedeutung. Denn auch wenn dieses oder jenes Ereignis dem Dichter den Anlaß zu seinem Lied geboten haben sollte, so läßt sich doch nicht verkennen, daß ihm das Hauptgewicht auf die Zukunft, die Endzeit, fällt, auf die er hinausblickt. Jenes Ereignis würde also jedenfalls nur die Rolle des Ausgangspunktes spielen. Die immer noch vielfach vertretene Leugnung des eschatologischen Charakters unseres Hymnus erschwert die Erklärung und hinterläßt dazu immer einen Rest unbefriedigender Deutungen. Für die Deutung des Psalms sind daher vor allem die Vorbemerkungen zu Ps 47 zu Rate zu ziehen. Er ist ein Stück profetischer Lyrik. Weiteres am Ende S. 168 ff.

2—4 *Si fractus illabatur orbis.* — Die Erde bebt, die Berge wanken und drohen ins Meer zu stürzen, das Meer tobt und stürmt wütend gegen die Erde an, bereit, sie, wie einst in den Tagen der großen Flut, zu verschlingen. Das sind die Bilder aus dem Gemälde von der letzten Zeit, wie es die Profeten entworfen oder vielmehr übernommen haben. Es sind die ungeheuren Katastrofen, die, wie der spätere Ausdruck lautet, als die „Wehen" der neuen Zeit, die geboren werden soll, vorangehen; vgl. zu 97, 2 ff. Hat der Psalm etwa (s. o.) seinen Anlaß in der Zusammenrottung von feindlichen Heeren gegen Israel gehabt, so sieht der Dichter in ihnen zugleich die Vorboten des großen Tages

des Weltuntergangs und des göttlichen Endgerichts oder er schildert sie mit Farben, die von jenem Gemälde genommen sind. — Aber als der Fels im brandenden Meer, als die unbezwingliche Feste im Ansturm der Feinde und feindlichen Mächte steht Jahwe Zebaot da. Dem Gott der Heerscharen, der zahllosen himmlischen Heere — sie sind hier gemeint, denn nur sie, nicht Israels Krieger können das dräuende Meer und seine Gewalten bezwingen — ist es ein Kleines, sie zu bezwingen. Ist er „mit uns", so stehen auch wir in seinem Schutz. Und er ist es; er ist als Israels Zuflucht und Hort vielfach erfunden und daher reichlich erprobt נִמְצָא מְאֹד. Die ganze Geschichte des Volkes seit den Tagen Ägyptens hat ihn als Israels Hort gesehen.

Man hat längst bemerkt, daß das „Jahwe mit uns" des Kehrverses einen unverkennbaren Anklang an das stolze Bekenntnis Jesajas: „Gott mit uns — Immanuel" enthält, das er in entscheidender Stunde für sich und die Gläubigen in seinem von Stürmen und Gefahren umbrandeten Volk aussprach. So klingt denn im Tosen der Stürme jeder Art, und wären sie so drohend, daß die Welt darüber bersten müßte, für jetzt und in alle Zukunft des Frommen Trutz- und Siegeslied vom Glauben und Gottvertrauen als ein erhabenes Zeugnis von der Macht wahren Gottesglaubens und als eine Vorahnung des Wortes eines noch Größeren: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat". Mit Recht erinnern einzelne Erklärer an das an die Spitze gestellte Wort des Horaz. Setzt er den drohenden Wettern, woher sie auch kommen, den stoischen Gleichmut des *impavidum ferient ruinae* entgegen, so stellt sein Bekenntnis mit dem unsern verglichen deutlicher als vieles andre den Gegensatz zweier Weltanschauungen ins Licht: Philosophie und Glaube.

5—8 Die neue Gottesstadt. — Im Gemälde von der Endzeit spielen nun aber neben den drohenden Naturgewalten und den schreckhaften Naturerscheinungen eine besondere Rolle die feindlichen Völkerscharen. Die Herrschaft Jahwes auf Erden kann nur eingesetzt werden, wenn erst alle Völker, die sich bisher zu ihren Göttern gehalten und dem wahren Gott widerstrebt haben, mit Gewalt zu ihm geführt sein werden. Dies Ringen der Völker mit Jahwe wird zu einem gewaltigen Ansturm wider den Zion als Jahwes Sitz, aber auch zur Vernichtung aller Widersacher vor seinen Toren führen. Ein solches Gemälde hat besonders anschaulich Ezechiel gezeichnet in seiner Profetie von Gog aus Magog, der Zusammenfassung aller feindlichen Völker. Aber auch Jesaja hat schon, als er sein Volk über den Ansturm Sanheribs tröstete, jenes „Brausen vieler Völker dem Brausen des Meeres zu vergleichen" herangezogen, um Sanheribs Scharen zureichend zu kennzeichnen. Schon dort (Jes 17, 12—14) war verkündet: „Um den Abend noch blasses Entsetzen — eh' der Morgen tagt, ists dahin!", weil Jahwe mit Zion sei. In deutlicher Anspielung an jenes Jesajawort und was es hervorgerufen hatte, zeichnet unser Dichter das endzeitliche Toben der Völker gegen den Zion 7. Er sieht es nach Profetenart greifbar vor sich, darum redet er von den zukünftigen Dingen, als wären sie schon geschehen, im Perfektum. Aber mögen sie toben und selbst Reiche

zu Falle bringen, mit Donner und Erdbeben zerstreut sie Jahwe 7b, ehe sie dem Zion zu nahe kommen. Ist die Gefahr am höchsten, die Nacht der Trübsal noch so drohend — „wenn der Morgen naht", sehen sie seine Hilfe 6. Was schützt die Gottesstadt und ihre Gemeinde? Jesaja hatte gesagt: der Umstand, daß Zion der Sitz Jahwes ist. Unser Dichter folgt ihm auch hierin 6a. Ja, er geht noch einen Schritt weiter. Ähnlich wie der Dichter des 48. Psalms (48, 2) den alten Mythus vom Gottesberge auf Jerusalem anwendet, so verfährt unser Dichter mit dem vom Gottesgarten. Daß einstens, wenn die Erde erneut wird, auch das goldne Zeitalter und mit ihm Paradies und Paradiesesfriede wieder kommen sollen, war längst geweissagt (s. zu Ps 47, S. 172). Nun aber soll das Paradies gerade in Jerusalem seinen Mittelpunkt haben. Die Paradiesesströme als gesegnete Gotteswasser (S. 134[1]) sollen das wasserarme Jerusalem zu einer Stadt des Gottesgartens machen. Daß er jedoch das Paradies nicht rein äußerlich denkt, sondern so wie Jesaja in seiner weltumspannenden und einen vergeistigten Universalismus predigenden Weissagung 2, 2 ff., nach welcher alle Völker hier auf Zion Jahwe als den wahren Gott erkennen und seinem Willen huldigen, läßt die Anspielung auf jene Jesajaworte in v. 10 vermuten. Wie also Jesaja sich nicht darauf beschränkt, Jerusalem in halb mythologischer Art als höchsten Ort der Welt und als Gottessitz zu denken, sondern jenen Gedanken die geistige Wendung gibt, daß alle Völker dort den wahren Gott suchen und aus seiner Erkenntnis die Folgerung ziehen werden, daß nun Friede auf Erden herrschen müsse, so auch unser Psalm. (Weiteres hierüber am Ende.)

Zum zweitenmal fällt dann der Chor in 8 mit dem stolzen Glaubenszeugnis ein: in Angst und Toben, selbst wenn die Weltreiche fallen und die Erde bebt, ist Zion mit seiner wahren Gottesgemeinde ein Ort des Friedens, weil Gott mit ihm ist. Es sind die Friedensklänge eines in Gott gegründeten Glaubens. Und es klingt schon in diesem alttestamentlichen Liede, das ohne Zweifel aus einer Zeit großer äußerer Bedrängnis stammt (2b), etwas wieder von jener weltüberwindenden, allen Stürmen Trotz bietenden Zuversicht, die das Neue Testament in die kühnen Worte faßt: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwindet" 1 Joh 5, 4.

9—11 Das Schlachtfeld und die Thronbesteigung Jahwes. — Jetzt erst erfahren wir, wie es zugeht, daß „Völker toben und Reiche wanken" (7) und daß Zion zur Stätte des paradiesischen Friedens wird. Es müssen erst gewaltige Kämpfe vorangehen, um die widerstrebenden Weltmächte zu bezwingen (Ps 2, 1 ff.; Jes 59, 15b—20; 63, 1—6). Vor den Toren von Jerusalem kommt es, wie einst bei Sanherib, zur Entscheidung (Ps 76, 4; Jo 4, 2 f. [2. Ez 38 f.). So brauchen denn die von Zion nur zum Tor hinauszugehen, um das Leichenfeld zu besehen, auf dem Jahwe „Entsetzen" verbreitet hat 9. Doch ist Tod und Verderben zu senden nicht der Endzweck seines Tuns. Es ist nur Mittel für einen höheren Zweck; wenn er Bogen, Spieße und Schilde zunichte macht, tut er es nicht etwa, um den Feind desto empfindlicher treffen zu können, sondern um ihn zu zwingen, Frieden zu halten 10;

vgl. dazu bei v. 5—7. — So steht denn nichts mehr im Wege, daß Jahwe sein Königtum auf Erden antritt, und ähnlich wie in Ps 2, 10 f. der Dichter die Völker in ihren Herrschern ermahnt, sich zu beugen, so tut es hier Jahwe selbst jenen gegenüber. Ihr Widerstand wäre Wahnwitz **11** Damit ergreift am Schlusse Gott selbst das Wort gleichsam zur Bestätigung alles dessen, was im Liede von ihm erhofft und über ihn geglaubt ist.

Um so wirkungsvoller schließt sich nun zum dritten- und letztenmal das Glaubenszeugnis der Gemeinde im Kehrvers an als das „begeisterte Amen: Jahwe unser Gott ist der Herr der Welt, — das Reich muß uns doch bleiben!“ (Stä) **12**.

Luther und der 46. Psalm (Exkurs 3).

Liest man unsern Psalm aufmerksam, so kann man sich der Frage schwer entziehen, warum Luther gerade dieses Gedicht zur Grundlage seines erhabenen und mit vollem Rechte weltgeschichtlich bedeutsam gewordenen Liedes gemacht habe. Denn von welchem religiösen oder konfessionellen Standpunkt aus immer man das „Lutherlied“ ansehen mag, das Urteil, daß es eines der mächtigsten und ergreifendsten Zeugnisse religiösen Lebens sei, das die Geschichte aller Religionen kennt, wird immer bestehen. Ebenso wenig kann zweifelhaft sein, daß unser Psalm Luther das Thema zu seinem Liede geliefert hat. Und doch finden wir, daß aus dem Psalme selbst neben dem Thema in v. 2 eigentlich nur der Kehrvers mit seinem allerdings unvergleichlich kraftvollen Bekenntnis zum unbedingten Glauben unmittelbar in Luthers Lied herübergenommen ist. Im übrigen geht das Lied zum Teil ganz andere Wege und wo es an den Psalm anklingt, da geschieht es in der Weise starker Umdeutung, so daß wir die Vorlage mehrfach nur noch mühsam wiedererkennen. So hat Luther das Toben der Völker gegen Israel in v. 4 und 7 zu einem Toben des Satans gegen die Gläubigen und das Donnern Jahwes zur Hilfe Israels zu einem Siege des göttlichen Wortes umgestaltet. Demgemäß wird auch der Sieg Jahwes über die Heiden in v. 11 zu einem Sieg und Triumf des göttlichen Wortes. Der Psalm selbst hingegen ergeht sich, von den genannten Ausnahmen abgesehen, fast ganz in nationalen und kosmologischen Gedanken und Bildern, denen, wie es scheint, nicht ohne weiteres ein religiöser Gehalt für unsere Zeit abzugewinnen ist. Die Folge hiervon ist denn auch, daß schon mancher einfache Bibelleser, der von dem Liede herkommend zu unserem Psalme griff, um in ihm die Quelle selbst kennen zu lernen, aus der jenes floß, ihn enttäuscht aus der Hand legte, weil er nicht verstehen konnte, wo eigentlich in diesem Psalm der tiefe religiöse Gehalt liege, den man nach dem Liede Luthers in ihm vermuten sollte.

Wenn es denn so starker Vergeistigung und Umdeutung, wie sie vorhin dargelegt ist, bedurfte, wie kam Luther dazu, da, wo er im Begriffe stand, seine stärksten religiösen Empfindungen zum Ausdruck zu bringen, gerade dies alttestamentliche Gedicht zu verwenden und nicht ein anderes zu wählen? Und hätte er nicht besser das letztere getan? Man wird darauf nur antworten

können, daß Luther mit seiner Wahl durchaus im Rechte war und weiter, daß er, indem er unsern Psalm wählte, den Beweis lieferte, daß er, ohne die historischen und religionsgeschichtlichen Gründe und Vermittelungen zu kennen, wie sie uns heute zugänglich sind, mit dem feinen Takt des religiösen Genius intuitiv das Richtige erfaßt hat. Hätte Luther nicht auch außer dem Kehrvers starke rein religiöse Töne in unserm Psalm gehört, sein Lied wäre, so wie wir es kennen, wohl nie entstanden. Das aber konnte er nur, indem er jene nationalen und kosmologischen Klänge, die, äußerlich angesehen, im Psalm vorherrschen, nur als Bild rein geistiger Vorgänge faßte.

Luther hat darin recht gesehen, und was er — halb unbewußt — richtig ahnte, können wir heute systematisch erhärten. Ist es richtig, wie demnächst dargelegt werden soll (s. zu Ps 47), daß die israelitische Eschatologie, wie überhaupt die Religion Israels zwei Seiten an sich hatte, die vielfach gleichzeitig nebeneinander hergehen, eine niedere volksmäßige und eine höhere profetische, so gilt diese Erkenntnis auch für unsern Psalm, und sie kann uns helfen, das Rätsel, das er uns aufgibt, zu lösen. Die rein nationale und kosmologische Ausprägung der Zukunftserwartung, die in Ps 46 eine nicht unbedeutende Rolle spielt, vor allem in v. 3. 4. 5—7. 9, gehört der volkstümlichen Stufe der Religion an; der Glaube, wie ihn vor allem der Kehrvers in geradezu klassischer Weise ausspricht, ist eine der wichtigsten Grundlagen für die Predigt der großen Profeten und damit für die profetische Religion. Es ist nun nicht gut möglich, daß schon für das alte Israel der Zeit, aus welcher unser Psalm stammt, beide Gesichtspunkte ganz unvermittelt nebeneinander standen. Wer über den Glauben und die Seligkeit des wahren Gottvertrauens so hohe und zugleich so reine Töne finden konnte, wie Jesaja oder der Dichter unsres Psalms [1]), dem konnten die alten, zum Teil aus vorgeschichtlicher Mythologie herübergeflossenen Bilder vom Weltbrand und der Weltflut, aber auch die rein nationalen vom Völkerkampf und dem Sieg Israels, mit denen die von der Knechtung und gewaltsamen Vernichtung der Heiden aufs engste zusammenhingen, nicht mehr allzu viel sagen. Sie gehörten freilich zum überkommenen Schema der Eschatologie. Sie werden darum auch in geistig vorgeschrittenen Zeiten und Kreisen immer wieder mitgeführt, wenngleich es Beachtung verdient, daß gerade die schroffsten Auswüchse der partikular nationalen Erwartung: Knechtung und Vernichtung der Heiden in solchen Fällen beiseite gelassen oder nur (wie es in v. 9 mit der Entscheidungsschlacht geschieht) kurz

[1]) Man wird nicht sagen dürfen, daß die Hoffnung, vom Gotte Hilfe in der Not zu erlangen, etwas auch der heidnischen Religion Geläufiges sei. Die Zuversicht, in der Weltkatastrofe von v. 3f. errettet zu werden, ist viel mehr. Freilich hat sie schließlich auch die in der Volksreligion steckende Menge bei Amos (5, 18ff.). Aber unser Dichter ist augenscheinlich durch die Schule Jesajas gegangen, dem „Glauben" etwas ganz anderes bedeutet als die sittlich indifferente, bloß nationale Zuversicht zum Volksgotte. Am deutlichsten tritt der Unterschied vielleicht heraus bei einer Vergleichung unseres Lieds mit Ps 33 (s. ob. S. 124f.). Dort geht der Glaube nicht über die Niederwerfung der Feinde und die Erhaltung Israels hinaus. Hier ist der Sieg über die Feinde Mittel zum Weltfrieden.

angedeutet werden. Vor Zeiten waren jene Bilder einmal Wahrheit gewesen und der großen Menge, die sich wie überall so auch in Israel ans Äußere hielt, galten sie immer noch als Wirklichkeiten und als das Wesentliche. Den Männern aber, die in der Schule der Profeten von der Herrschaft Gottes in Gerechtigkeit und von dem Sieg des Glaubens, des Friedens und des sittlich Guten in der Endzeit vernommen hatten, waren sie Nebendinge, die ihren Gehalt längst verloren hatten. Sie waren teils Bilder geworden, Symbole für geistige Vorgänge, teils lediglich abgeblaßte, ihres ehemaligen Inhalts entleerte und kaum mehr verstandene oder ernst genommene Wendungen, die aus den Schilderungen der Vergangenheit übernommen waren. Sie waren bereits eine Art Mythologeme geworden, Stücke „versteinerter" Mythen. Die Grenze mag ja freilich vielfach fließend gewesen sein. Die einen glaubten noch an ihre Wirklichkeit, die andern nicht. Oder sie glaubten das eine und deuteten das andere um. Immer aber wird man, auch wo man Wirklichkeiten annahm, diese Dinge zurückgestellt und sie lediglich als Begleiterscheinungen angesehen haben. So oder so hatte der Apparat der populären Eschatologie seine Kraft verloren. Vgl. noch zu 18, 8 ff.; 29, 3 ff.

So legt unser Dichter in alles das, was er von Erdbeben und Wasserfluten, von Paradiesesfreuden und Völkertoben singt, den Gedanken an den Jahwe des Glaubens, der ein Gott des Friedens ist, hinein, d. h. er sieht in allen jenen Dingen die Überwindung der Gottlosen und des Bösen und den Sieg des Guten, des Glaubens und der Gerechtigkeit, und die Verständigen, vor allem die geistig Reiferen unter seinen Lesern, lasen mit ihm jene Gedanken in den Psalm hinein. Hat Luther also Ähnliches, nur in christlicher Ausprägung, darin gelesen, so hat er von seinem christlichen Standpunkt richtig gesehen und hat den Psalm besser verstanden, als viele neuere Exegeten, die in jenen Stellen immer noch lediglich das lesen, was sie äußerlich zu sagen scheinen, unbekümmert darum, daß es große Profeten in Israel gab, denen das geistige Gut in der Religion das Höchste und das andere nur Beiwerk war.

47 Jahwes Thronbesteigung.

1 Dem Musikmeister, von den Söhnen Qorahs ein Psalm.
2 *Ihr Völker alle, in die Hände klatscht, jauchzt Gotte zu mit Jubelschall!* 4+4
3 *Denn Jahwe ist der Höchste, gar hehr, ein König groß über die ganze Welt!*
4 *Er beugte Völker unter uns, Nationen uns unter die Füße,* 3+3
5 *Er ersah uns unser Erbteil*[a], *den Stolz Jakobs, den er liebt.* [Sela] 3+3
6 *Empor stieg Gott unter Jauchzen, Jahwe mit Posaunenschall:* 3+3
7 *Singt 'unsrem' Gott*[b], *ja singt, singt unsrem König, singt!* 3+3
8 *Denn König über*[c] *alle Welt ist Gott, so singet gar fein*[d]*!* 3+3
9 *Ein König ward Gott über die Heiden, er*[e] *tront auf seinem heiligen Thron.* 3+3
10 *Die Edlen der Völker versammeln sich als Volk von Abrahams Gott;* 3+3
11 *Denn Gottes sind die Schilde (?)*[f] *der Welt: gar erhaben*[g] *ist er!* 5

a) Textänderung wird nicht nötig sein, s. d. Erkl. b) nach 𝔊. c) l. aus metrischen Gründen עַל (mit vielen HSS). d) Viell. ist nach 2 Chr 30, 22 der Plur. zu lesen. Andre wollen das bekannte Nomen (z. B. 32, 1) auch hier finden. e) 𝔐 + Gott. f) Wird vielfach als Synonym von „Edle“ in 10ª erklärt und auf die Könige gedeutet; doch vgl. Stade in ZAW 13 (1893), 322. In BH ist an das Verb. מִשׁ gedacht: Gott ist die Welt hingegeben, untertan: g) Nach 97, 9 einwandfrei (gg. Prät.).

Unser Psalm ist der erste in der Reihe der Psalmen, bei denen sich in so gut wie unbezweifelter Deutlichkeit der messianisch-eschatologische Charakter erweisen läßt. Daher mögen hier einige allgemeine Bemerkungen über diese wichtige Gattung von Psalmen ihre Stelle finden.

Die eschatologische Psalmendichtung (Exkurs 4)[1]).

1. Es ist ein fester Bestandteil der profetischen Predigt, daß Jahwe dereinst am Ende der Tage über alle seine Feinde triumfieren und seine Herrschaft über die Welt aufrichten werde. Wie er selbst ein Gott der Gerechtigkeit ist, so werden, wenn Jahwe einmal König aller Welt und sein Reich gekommen sein wird, Gerechtigkeit und Friede auf Erden herrschen. Und diejenigen, die ihm sich beugen und seinen Willen anerkennen, werden die Bürger seines Reiches sein. An ihrer Spitze Israel, soweit es sich in Wahrheit zu Jahwe hält, aber auch diejenigen aus den Heiden, die sich ihm anschließen.

2. Diese idealen, in ihrem Kern rein geistigen Erwartungen werden nun aber vielfach verbunden mit allerlei Elementen volkstümlicher und äußerlich nationaler Erwartung. Seit alter Zeit galt Jahwe als der König seines Volkes. Wie der kanaanäische Hauptgott als מֶלֶךְ verehrt wird, so auch Jahwe. In 1 Kön 22, 19 und Jes 6, 1 ff. stellt diese Vorstellungsweise ein festes, keiner Begründung bedürfendes Schema dar. Seitdem David und Salomo den Staat Israels auf eine ungeahnte Höhe politischer Macht gehoben hatten, noch mehr seitdem mannigfache freundliche und feindliche Berührung die großen Weltreiche, Assur und Ägypten, Israel immer näher gerückt hatte, mögen begreiflicherweise auch in Israel da und dort Gedanken an ein die Welt umspannendes Israel und damit an ein weltumspannendes, die Welt beherrschendes Königtum Jahwes lebendig geworden sein. Und je mehr Israel im Lauf der Jahrhunderte immer aufs neue von der Übermacht heidnischer Nachbarn und Reiche Anfechtung und Druck zu erleiden hatte, desto mehr mischte sich wohl in jene ideale, echt profetische Erwartung ein Element dieser volkstümlich nationalen, so daß nicht selten beide schwer von einander zu scheiden waren. Die Königsherrschaft Gottes diente so in der Hoffnung vieler lediglich der Niederwerfung der heidnischen Feinde Israels und der Herbeiführung des endlichen Sieges Israels über seine Gegner. Jahwes Triumf über seine Widersacher erscheint so oft genug lediglich als Israels Triumf über seine Feinde, das Weltreich Israels losgelöst vom Gottesreich als rein nationale Größe; vgl. Ps 2. 72. 89.

[1]) Vgl. Greßmann, Der Ursprung d. isr.-jüd. Eschatologie 1905; Sellin, Der alttest. Prophetismus 1912.

3. Dieser Gang der Entwicklung wird durch einen weiteren Umstand wesentlich gefördert. Seit alters gehörte zu den Begleiterscheinungen des Kampfes, den Jahwe wider seine Feinde zu führen hatte, die Mitwirkung der Natur und der Elemente. Zieht der große Herr aller Welt in den Streit, so kämpft er nicht wie Menschen mit irdischen Heeren und irdischen Waffen. Seine Scharen sind die himmlischen Geister und das Heer der Sterne (Ri 5), und seine Waffen sind Blitz und Donner, Hagel und Erdbeben und ungeheure Katastrofen (Ps 18). Wie er einst bei der Erschaffung der Welt — Marduk, dem babylonischen Schöpfergo gleich — den gewaltigen Drachen bezwang, so wird er auch in der Zukunft den Kampf mit ihm aufnehmen und wie er, als die Menschen sein vergessen hatten, die große Flut herbeirief, sie alle zunichte zu machen, so wird er auch am Ende der Tage wieder die Wasser der Flut herbeirufen als seine Gehilfen. Nicht minder aber wird er dann, wenn der Sieg erfochten ist, das goldene Zeitalter, das ehedem im Paradies und seinem Frieden den Menschen schon einmal erblüht war, wieder herstellen (Hos 2, 20; Jes 11, 6ff.; Ez 34, 25) und ein Paradiesesstrom wird seine segenspendenden Gewässer durchs Land tragen (Ps 46, 5 [vgl. 36, 9]; Ez 47, 1ff.; Sach 14, 8).

4. Es versteht sich von selbst, daß gerade diese Seite der israelitischen Zukunftserwartung von den Vertretern jener einseitig nationalen Hoffnung besonders begierig aufgenommen und für ihre Gedanken verwertet wurde. Jahwe der Nationalgott, zum Weltgott erhoben, paßte vortrefflich zum Bilde des die Elemente gegen seine Feinde — es sind ja zugleich die Feinde der Nation — herbeiholenden Gottes. Und doch war dieses Bild von Jahwe durchaus nicht bloß für jene eine Seite der Erwartung Israels geschaffen. Die Profeten, auch wo sie die Gründung der Herrschaft Jahwes über die Welt rein geistig fassen, bedienen sich jener Bilder ebensogut und ebenso unbefangen, wie die volkstümliche Erwartung. Es rührt dies daher, daß jene Gestalt des die Elemente zum Kampf aufrufenden Gottes überhaupt nicht einheimisch israelitisches Gut war. Sie war von außen, aus Babylon, übernommen und in früher Vorzeit nach Kanaan gewandert. So wird sie auf Jahwe übertragen und bildet für beide Richtungen innerhalb der israelitischen Eschatologie ein überkommenes festes Schema — für die einen als mehr oder minder wörtlich festgehaltene Wirklichkeit, für die andern als bereits abgeblaßtes oder halb erstarrtes Begriffsmaterial, s. darüber zu Ps 46 (S. 169f.).

Immer aber war es das weltgeschichtliche Verhängnis Israels, daß sein Glaube an den einen und sittlich heiligen Gott für Jahrhunderte nur sein nationales Eigentum blieb. So erscheint Jahwe tatsächlich, auch wo man ihn als Weltgott erkannt hat, im Unterschied von den Göttern anderer Völker als Nationalgott, der die nationale Entwicklung Israels leitet und der dieses Volk vor andern auch äußerlich erwählt hat. Damit verbindet sich mit dem rein religiösen Selbstbewußtsein Israels, das naturgemäß allseitig und weltumspannend sein mußte, fast durchweg ein einseitig nationales, und mit dem religiösen Ideal, das die reine Gotteserkenntnis allen Völkern zugedacht hatte,

ein politisch nationales, das sie ihnen nur durch die Unterwerfung unter Israel hindurch zukommen lassen will. Nur wenige hochgestimmte Geister wie Deuterojesaja konnten sich voll oder fast restlos in jene Ätherhöhen rein geistiger Betrachtungsweise erheben. Die Mehrzahl, auch der profetischen Männer, blieb auf halber oder Zweidrittelshöhe stehen. An diesem Widerspruch zweier streitenden Betrachtungsweisen, der schließlich die Nation verzehrt hat, weil sie aus der nationalen Gesetzesform sich nicht mehr lösen konnte, hat gerade die Eschatologie ihren besonderen Anteil. Ja er gibt ihr das eigenartige Gepräge.

5. Innerhalb des Psalters hat die israelitische Eschatologie keine bahnbrechenden neuen Gebilde geschaffen. Wohl aber hat sie die überkommenen Stoffe teilweise in dichterisch höchst bedeutsame Form gegossen und sie auf diese Weise der Erbauung der Gemeinde dienstbar gemacht. Auch das dichterische Gewand an sich ist für die Zukunftsgedanken keineswegs neu. Orakel und orakelartige Verkündigungen trugen allezeit die Form der gebundenen Rede. Auch eigentliche Lieder eschatologischen Inhalts kennt schon die Profetie. Besonders Deuterojesaja hat den eschatologischen Hymnus mit Vorliebe gepflegt. Augenscheinlich sollten eingestreute Hymnen die Weissagung dem Bewußtsein der Zeitgenossen noch lebhafter nahebringen. Es liegt in der Natur der Sache, daß die Gattung des eschatologischen Hymnus von den Profeten zu den Psalmendichtern gekommen ist (Gunk.[3] 277), denn die Eschatologie ist bei den Profeten zu Hause.

Die Erklärung mancher Psalmen unserer Gattung lehrt (vgl. bes. zu 149), wie stark die rein äußere und volkstümliche Erwartung auch in den Kreisen der Frommen lebte, denen wir die Psalmendichtung verdanken. Je und dann scheint dem Dichter das Königtum Jahwes gar nichts anderes zu bedeuten als die blutige Rache Israels an seinen vor ihm am Boden liegenden Feinden, den Heiden. Das ist uns ein Beweis, wie tief gerade diese Auffassung vom messianischen Reiche — denn das ist das Reich der Zukunft — Wurzel in Israel gefaßt hatte und gibt uns die Erklärung für das Weiterwuchern derselben im Lauf der Jahrhunderte bis in die Zeiten des Neuen Testaments.

Bei dem starken Appell an die niederen, mindestens die sittlich indifferenten Instinkte der Menschennatur, den jene Auffassung in sich schloß, müßten wir uns wundern, wenn es nicht so wäre. Aber auch wo dieses Äußerste vermieden wird, sind doch nicht selten — innerhalb und außerhalb der eigentlichen Eschatologie — Töne angeschlagen, in denen das rein religiöse und universale Element der Erwartung stark überwuchert oder ganz beiseite geschoben wird durch ein einseitig nationales; vgl. z. B. zu Ps 33.

Aber auf der anderen Seite darf auch nicht übersehen werden, daß trotz allen Reizen, die von jener Betrachtungsweise aus auf ein hochgespanntes Nationalgefühl ausgingen, doch auch manche Lieder sich von der Versuchung ferngehalten haben, die von jener Seite drohte, und rein geistige, der Schule der wahren Profeten und der besten Vertreter der Profetie entnommene Töne anschlagen. Sie sind freilich der Zahl nach weniger häufig; aber wo sie vorhanden sind, wiegen sie um so schwerer. Auch darf nicht vergessen werden,

daß in manchen in der Weise der volkstümlichen Eschatologie klingenden Liedern jene Seite nur noch die Form darstellt, die von einem höheren, echt profetischen Geiste längst überwunden ist. Ein bezeichnendes Beispiel für Lieder dieser Art ist Ps 46, dessen Erklärung zur Beleuchtung des Gesagten nachgesehen werden mag. Ähnliches gilt für unsern Psalm (s. S. 175f.), sowie für Ps 97. 96, 1 und manche andere Lieder. — —

Daß es sich in Ps 47 nicht um die Gegenwart, sondern um die Endzeit handelt, geht trotz der Perfekta aus v. 4 und 10 hervor. Was hier geschildert wird, ist zu keiner Zeit der Geschichte wirklich geworden, sondern wird erst von der Zukunft erhofft. Dies gilt sowohl von der Unterwerfung aller Völker[1]) unter Israel als davon, daß die Fürsten aller Völker der Erde sich als das Volk Abrahams ansehen. Wir haben also ein Zukunftsgemälde vor uns, in dem der Sänger in der Weise der Profeten das, was er erhofft, als schon geschehen schaut, die Thronbesteigung Jahwes als König über alle Völker, somit den Anbruch des messianischen Reiches.

2—5 Königsjubel. — Wenn im geschichtlichen Israel ein neuer König auf den Thron gesetzt wurde, pflegte man die Volksmenge ins Heiligtum zu rufen. Hier wird der neue König ihr vorgestellt, worauf alles Volk jubelnd in die Hände klatscht und den Ruf: „Es lebe der König!“ oder „Heil dem König!“ erschallen läßt, daß die Erde dröhnt (1 Kön 1, 34f. 39f.; 2 Kön 11, 12f.; dazu 1 Sam 11, 15; 2 Sam 15, 10, auch Num 23, 21). Auch hier mögen dann wohl schon Sänger und Dichter aufgetreten sein, um die Thronbesteigung des neuen Königs zu feiern und das Heil, das man für Volk und Land von ihr erhoffte, zu besingen (ähnlich wie bei der Königshochzeit Ps 45). So soll es auch an jenem großen Tage gehalten werden, den unser Psalmist im Geiste bereits gekommen sieht. Wenn Jahwe seinen Thron besteigt, um über alle Völker die Herrschaft anzutreten, soll die Menge der Völker ins Horn stoßen und in die Hände klatschen, den neuen König zu begrüßen, ähnlich wie in Babylonien selbst die Götter dem Götterkönig Marduk mit dem Rufe: „Marduk ist König!“ huldigend zujubeln (Schöpfungs-Epos IV 28 [KB VI 23]), und wie in Israel selbst Profeten und Dichter das Ereignis feiern mit dem Freudenruf: „Jahwe ist König geworden!“ (v. 6ff.; Jes 52, 7; Ps 93. 96. 99)[2]) 2. 3. Was bedeutet die Unterwerfung aller Völker unter Jahwe? Sie bedeutet zunächst einen Triumf Israels über sie; Jahwes Feinde sind auch die Israels; die Heiden haben Jahwes Volk lange genug geknechtet und ihm sein Land genommen, sein teures Erbe, „den Stolz Jakobs“, ihm geraubt. Nun ist der

[1]) Das artikellose *'ammim* und *l'ummim* in 4 ist nicht anders zu beurteilen als *ammim* in 10. Hier aber sind die Edlen „der Völker“ und zwar nach 8 aller Völker gemeint. Wer je v. 4 zeitgeschichtlich fassen wollte, müßte trotzdem das über v. 10 Gesagte gelten lassen und den eschatologischen Charakter des Psalms von v. 6 an anerkennen.

[2]) Vgl. auch den babylonischen Hymnus an den Mondgott Sin bei Zimmern, Babyl. Hymnen und Gebete, 2. Ausw. S. 5.

Im Königtum über das All beherrschst du die Länder,
setzest hin an den glänzenden Himmel den Thron.

Tag der Vergeltung und der Erlösung gekommen. Jahwe „ersieht“ seinem Volke wieder, wie einst, als er Israel aus Ägypten geführt hatte, sein Erbteil 4. 5. Aber mit dem äußeren Triumf ist es nicht getan. Wo die Profeten und Dichter Israels in die Tiefe dringen, da wissen sie, daß er nur das Mittel ist, die geistige Herrschaft des wahren Gottes anzubahnen, d. h. seiner Erkenntnis zum Siege zu verhelfen und damit Israels große Mission an den Völkern zu erfüllen; vgl. zu 96, 1 und bes. 97, 2. 6.

6—8 Singt ihm! — Die Niederwerfung der Heiden vollzieht sich auf der Erde. Jahwe mußte also, um sie zu vollziehen, herabkommen. Nach getaner Arbeit steigt er empor zu seinem himmlischen Wohnsitz, zugleich zu seinem Thron. Um ihn her ist Königsjubel, wie ihn der Anfang der ersten Strofe beschrieb 6, hier unten aber auf der Erde soll die feiernde Gemeinde ihm jetzt schon ihr Preislied als dem König der Welt darbringen 7. 8. In ähnlicher Weise besingt in Ps 45 ein königlicher Sänger die Herrlichkeit des irdischen Königs — dort an seinem Hochzeitstage —, während in andern Liedern, besonders Ps 97, 2 ff. zugleich die furchtbare und vernichtende Majestät des Gottes Israels verherrlicht wird.

9. 10 Das Volk Abrahams. — So ist also Gott Völkerkönig geworden und hat als solcher seinen Thron bestiegen 9. Es ist der Thron, dessen sichtbares Abbild die von Keruben, den Trägern der Gegenwart Jahwes, gekrönte Bundeslade ist. Im himmlischen Heiligtum ist er von gewaltiger Höhe und von Serafen umschwebt. Und auf ihm sitzt, vom weiten wallenden Königsmantel umflossen, der Herrscher der Welt, um ihn erbrausen die Lobgesänge der himmlischen Heerscharen: „Heilig ist Jahwe der Heere, alle Lande sind voll seiner Majestät!“ Huldigen ihm so die himmlischen Geister, so ist es billig, daß dasselbe auch die Nationen der Erde durch ihre Vertreter tun. Sie tun es, indem ihre Edlen sich „als Volk des Gottes Abrahams“ im Geiste um seinen Thron scharen. Also als ein großes, die ganze Welt umspannendes Volk von Bekennern des Gottes Israels. Mit gutem Bedacht ist aber nicht: Volk des Gottes Israels oder einfach: Israel gesagt. Abraham gilt schon dem AT. als der Vater der Gläubigen (Gen 18, 19), in dem gesegnet werden sollen alle Geschlechter auf Erden Gen 12, 3. Er ist nicht bloß der Stammvater des leiblichen Israel, sondern noch mehr der Ahnherr des wahren, des geistigen Israel, d. h. der Gemeinde der an Jahwe Glaubenden. Was Jes 2, 2—4 als das Ziel der Wege Gottes in Aussicht stellt mit den Worten, daß am Ende der Tage alle Völker zum Zion und seinem Tempel wallen werden, um hier das Gehen in den Wegen Jahwes zu lernen, weil von Zion die wahre Gottesoffenbarung für alle Völker ausgehen werde, dasselbe hat augenscheinlich unser Psalm im Auge, wenn er alle Völker sich als Jahwes Volk und als Söhne Abrahams bekennen läßt. Vgl. weiter zu 96, 7 ff. und 98, 4 ff.

Man sieht, daß hier, wenn auch in v. 4 die nationale Saite noch mitschwingt, doch schließlich der rein religiöse Gedanke entscheidend zum Durchbruch kommt. Israels Stolz ist hier nicht mehr der äußere Triumf über

die Heiden, sondern der Sieg der Sache des wahren Gottes und damit der reinen Gotteserkenntnis in der Welt und das berechtigte Hochgefühl darüber, daß das Volk Abrahams gewürdigt werden soll, der Welt diesen Dienst zu tun. Je verständlicher die immer wieder durchblickenden einseitig nationalen Anwandlungen in einem Volke sind, das die Schicksale, die Israel beschieden waren, durchlebt hat, um so höher dürfen wir den religiösen Weitblick und zugleich die sittliche Kraft dieser Betrachtungsweise einschätzen, die imstande sind, sich bewußt über jene engen Schranken zu erheben und schließlich vollen Ernst zu machen mit dem weltumspannenden religiösen Universalismus mancher Profeten, für den es am Ende keinen Gegensatz zwischen Israel und den Heiden, keinen Unterschied von Völkern und Rassen mehr gibt, sondern die ganze Menschheit als eine große Einheit sich um den Thron des wahren Gottes schart. Hier ist einer der Punkte, wo wir im alttestamentlichen Psalter Klänge neutestamentlicher Art, von der einen Herde unter dem einen Hirten, vernehmen.

48 Zur Prozession der fremden Festpilger.

1 Ein Lied, ein Psalm; von den Söhnen Qorahs.
2 *Groß 'ist' und hoch zu preisen 'unsres Gottes Stadt';* 5
sein heiliger Berg[a], 3 *schön ragend*[b], *ist aller Welt Wonne,* 5
der Zion, dem Götterberg gleich[c], *ist eines Großkönigs Stadt!* 5
4 *Gott ward in ihren Palästen kund als ein Hort.* 5

5 *Hatten Könige doch sich versammelt, zogen zuhauf heran:* 5
6 *sie erstarrten, kaum daß*[d] *sie es sahen, entflohen bestürzt!* 5
7 *Ein Zittern ergriff sie daselbst, Angst wie die Kreissende.* 5
8 *Durch den Ostwind zertrümmertest du die Tarsisschiffe.* 5

9 *Gleichwie wirs gehört, so sahen wirs in der Stadt Jahwes* [der Heere],
der Stadt unsres Gottes[e]*: Gott läßt sie ewig bestehn.* [Sela]

10 *Wir bedenken, o Gott, deine Gnade drinnen in deinem Tempel:* 5
11 *Wie dein Name,* [o Gott] *so reicht dein Preis 'bis' an der Welt Enden*[f]. 5
Voll Gerechtigkeit ist deine Rechte, 12 *des freut sich der Zion,* 5
laut jubeln die Töchter Judas[g] *ob deines Gerichts.* 5

13 *Umwandert den Zion, umkreist ihn, zählt seine Türme;* 5
14 *Habt acht auf seine Bollwerke, 'mustert'*[h] *seine Paläste,* 5
daß ihr erzählen mögt künftigem Geschlecht, 15 *daß solcher Art Gott ist,* 5
unser Gott immer und ewig: er selbst wird uns leiten[i]. 5

a) 𝔐 „Groß ist Jahwe und hoch zu pr. in der Stadt unsres Gottes, seinem h. Berge“ — augenscheinlich verderbt; s. BH. b) eigtl. von schöner Erhebung. Luth. nach *A* und Hier. „wie ein schön Zweiglein“ (nach dem spätjüd. נוֹף Zweig); vgl. Del. c) eigtl. „der Winkel des Nordens“, doch s. d. Erkl. d) כִּי drückt die rasche Folge der Ereignisse aus GK 164[b]; für רָאוּ schlägt Lag. (Psalter. j. Hebr. 164) vor בָּאוּ „kaum daß sie erschienen“. e) Man streiche צבאות als Glosse (Prät.). Der 2. Fünfer ist viell.

2 + 3 zu teilen. f) Lies *'ad*; auch ist die Versabteilung störend. Was Prät. sonst hier einzuwenden hat, ist nicht ersichtlich. g) Töchter = Landstädte wie Num 21, 25; Jos 17, 16. h) מסג ist unsicher; l. פְּקֻדֹה (Cheyne). i) 𝔐 hat noch am Ende *al mut*; s. zu 49, 1.

Der Psalm läßt keinen Zweifel darüber, von wem und bei welchem Anlaß er gesungen werden soll. v. 10 sagt uns, daß die das Lied Singenden im Tempelvorhof stehen. In v. 13 sodann werden die Anwesenden aufgefordert, Zion d. h. hier Jerusalem zu umwandern und seine Herrlichkeiten anzustaunen, um zu Hause Kindern und Kindeskindern von ihnen erzählen zu können. Hierzu stimmt v. 9, wo vorausgesetzt ist, daß die Feiernden von fern hergekommen sind, um die Gottesstadt zu schauen. Damit ist die Lage genau gezeichnet. Es ist ein Prozessionshymnus, angestimmt zu Beginn der Festprozession, die sich vom Tempel aus durch die Straßen der Stadt bewegt (100, 4), um dann wieder zum Tempel zurückzukehren. Die Feiernden haben bisher vieles über die Herrlichkeit der heiligen Stadt gehört — jetzt sehen sie sie mit eigenen Augen! Die Festpilger sind also Fremde, aus der Diaspora zum Feste gekommene Bekenner Jahwes, und der Psalm ist ein Beweis für die Pietät, mit der die in aller Welt zerstreuten Juden der nachexilischen Zeit an der heiligen Stadt und am Tempelkultus hingen So wird das Jubellied, das natürlich als Hymnus auf Jahwe gemeint ist, zugleich ein Hymnus auf Jerusalem, einer jener Zionshymnen, von denen 137, 3 redet. — Zur Zeit der LXX scheint der Psalm (*δευτέρᾳ σαββάτου*) für den Montag bestimmt gewesen zu sein. Dieser Umstand spricht dafür, daß er nicht der makkabäischen Zeit entstammt (s. zu Ps 24) [1]).

Welches Fest für unser Lied in Frage kommt, ist nicht mit Bestimmtheit zu sagen. Da die Errettung der hl. Stadt eine Rolle spielt, wird man am liebsten an das Passa als das Fest der Erlösung Israels denken. Wichtiger jedoch ist, daß unser Psalm uns mit besonderer Deutlichkeit einen Einblick gewährt sowohl in die Art und Weise der Festprozession als in die gehobene Stimmung der Feiernden an den großen Tempelfesten. Weiter zu v. 5—8.

2—4 Preis Jerusalems. — Die stolze Höhe des Zion ist als Jahwes Sitz nicht allein Israels Ruhm, sondern auch die Freude der Welt: er ist aller Welt Stolz, denn Jahwe ist als Weltherrscher, als „Großkönig" über alle Welt anerkannt. Darum ist sein Tempelberg dem Götterberg Babyloniens (vgl Jes 14, 13), den der Dichter, weil er im hohen Norden gedacht ist, als den „äußersten Nord" bezeichnet, zu vergleichen, ja er tritt an dessen Stelle. Wie für die heidnischen Ostvölker bisher vom Nordpunkt des Himmels aus, wo der Himmelsgott seinen Thronsitz hat, die Welt regiert wird, so wird sie in Wahrheit für alle, die Jahwe kennen, vom Zion, dem wahren Gottesthron aus regiert. Der profetische Gedanke, daß einmal alle Völker Zion als den Sitz des wahren Gottes anerkennen werden (Jes 2, 2 ff.), findet hier seinen hymnischen Ausdruck im Preis Zions, weil jene Erwartung sich bereits zu erfüllen begann. Indem da und dort Heiden, so wie Koresch, dem Volk Jahwes und damit Jahwe ihre

[1]) Weiteres über Festhymnen bei Ps 81 und Einl. § 5.

Achtung bezeigen, machen sie den Anfang, der den Sänger zu der Zuversicht begeistert, daß bald „alle Welt“ so denken werde **2. 3.** Jerusalem selbst aber hat allen Grund, jenem Glauben, daß der Zion den Götterberg der Heiden zu ersetzen bestimmt sei, zu huldigen. Denn in seinen Mauern, bei seinen Fürsten und Leitern, hat Jahwe sich bereits als eine feste Burg, einen Hort *misgab* erwiesen **4.**

5—8 Gefahr und Errettung. — In welcher Weise Jahwe sich als Hort Zions bekundet, wird nun ausgeführt. In schwerer Gefahr hat Jahwe ihn von Feinden, die den Zion bedrohten, errettet. Man denke nicht an eine gegen Kanaan heranrückende Flotte; die großen, nach Tartessus in Spanien fahrenden Meerschiffe sind lediglich Bild für die feindlichen Heere. Vielmehr wird an die Bedrohung Jerusalems durch Sanherib (2 Kön 18, 13 ff., vgl. auch v. 13 mit Jes 33, 18?) gedacht sein. Die Kunde von der wunderbaren Errettung der Stadt und der Vernichtung des assyrischen Heeres wurde gewiß in den fernsten Erdenwinkeln, in denen Söhne Israels wohnten, erzählt. Und wo man sie erzählte und solange man dies tat, da pries man Jahwes Macht und Größe.

9 Die ewige Stadt. — Hallt draußen in der Ferne die Welt wieder vom Preis der Größe Jahwes, so sind die Festpilger glücklicher daran als alle andern. Sie hören nicht bloß wie jene die Kunde — jetzt, seitdem sie die heilige Stadt selbst geschaut, haben sie sich selbst davon überzeugt, daß Jahwe über seine Stadt seine Hand hält. Weil sie die Stadt des allmächtigen und ewigen Himmelsherrn ist, kann sie nicht untergehen, sie hat selbst ewigen Bestand. Nach dem Exil war Jerusalem wiedererstanden und ihre Auferstehung zu neuem Leben hatte denen, die sie sahen, den Beweis geliefert, daß sie unter Gottes besonderem Schutze stehe.

10—12 Der Festjubel. — Das alles zieht nun vor dem geistigen Auge der Festpilger vorüber. Nun, da sie selbst auf dem geweihten Boden stehen, gedenken sie mit neuem Dank und doppelter Andacht der großen Geschichte des Orts, an dem sie stehen, und des Volkes, dessen Kinder sie sein dürfen! Noch heute sieht der Leser solcher Lieder wie des unsrigen die Augen derer, die das Fest mitmachten, bei solchen Worten leuchten und spürt, wie ihre Herzen höher schlagen. Sie sind entschlossen, Gottes Ruhm und Preis bis in ihre ferne Heimat, ja bis an das Ende der Welt weiterzutragen — hatte doch sein Name: Gott der Heere (*Sebaot*), obwohl „Gott“ hier Glosse, ihn schon immer als den Herrn der himmlischen Gewalten bekundet **11**^{a}. Jetzt soll auch noch der Ruhm seines gerechten Richtens, das er an Sanherib übte, erschallen **11**^{b}. **12**^{c}. So bricht denn der Zion mit allen Einheimischen und Fremden, die er heute beherbergt, und dazu das ganze Land mit Zions Tochterstädten in lauten Jubel aus **12**^{ab}.

Es will uns Abendländern schwer fallen, uns eine Vorstellung zu machen von dem Jubel und der Festesfreude, die Jerusalem an den Tagen der großen Wallfahrtsfeste beherrschten. Am ehesten gewinnen wir ein Bild, wenn wir die Beschreibungen von dem Leben in Mekka in den Tagen des großen Festes (s. GVI II^{3} 209^{1}) und den Stimmungen lesen, die die Pilger auf der Reise

und beim Anblick der heiligen Stadt und sodann bei den einzelnen Akten des Festes selbst erfüllen. Die ganze Reise hindurch schon schwellt die Brust der Pilger die frohe Erwartung, und Lobgesänge kürzen den Weg (vgl. Jos. Ant. XI 5, 5). Der Gedanke, dem Gotte selbst an seiner irdischen Wohnstätte nahe sein zu dürfen, läßt ihr Herz höher schlagen und läßt sie alle Beschwerden und die mancherlei Gefahren einer oft langen Reise durch Wüsten und Meere vergessen. Erscheinen endlich die Berge Kanaans und gar die Höhen Jerusalems vor ihrem Auge, so durchzittert viele ein Schauer der Andacht. Die Stätte der Sehnsucht ist nahe! Mit Preis und Dank im Herzen und auf den Lippen geistliche Pilgerlieder, vgl. zu Ps 120 ff., nahen sie der heiligen Stadt. Die Tore des Tempelvorhofs, hinter denen die Stätte der Gegenwart des Höchsten selbst erscheint, durchschreitet man in heiliger Prozession. Und wenn das Heiligtum selbst dem Auge der Andächtigen sichtbar wird, fällt alles zur Erde nieder und bleibt kniend eine Weile in tiefster Ehrfurcht vor ihm im Staube, vgl. zu 95, 6.

13—15 Die Prozession. — Nun beginnt der Umgang durch die Stadt. Mit gespannter Aufmerksamkeit und heiligen Schauern ziehen sie, von Priestern geleitet, von Straße zu Straße, von Platz zu Platz. Diesen Turm hat der große David erbaut; diese Bastion haben seine Tapfern erstürmt. Hier hat ihn Absalom verraten, hier ward Salomo gesalbt und zum Thron erhoben. Hier haben Sanheribs Gesandte ihre Schmähungen gegen Jahwe ausgestoßen und dort kämpfte der geistesmächtige Jesaja, da litt der edle Jeremia, hier ritt Nehemia in nächtlicher Stunde die Mauer entlang. So schreiten sie dahin, Stätte für Stätte und Erinnerung für Erinnerung sich ins Gedächtnis einprägend. Für viele war es eine Wallfahrt fürs Leben, und nicht jeder kann sie machen. Wenn sie heim kommen, werden Nachbarn und Freunde sie um das Glück beneiden und die Kinder mit strahlenden Augen und pochenden Herzen sie umringen, damit sie von den Beschwerden und Gefahren der Pilgerreise, vor allem aber von den heiligen Stätten und den Orten großer Erinnerung, die sie geschaut, ihnen erzählen 14. Und sie tun es gerne und berichten, als einen wie herrlichen Gott sich Jahwe an seiner heiligen Stadt und seinen heiligen Männern dort erwiesen hat, von David bis auf Jeremia und Nehemia, und sie fügen, Begeisterung, Dank und frohen Glaubensmut im Herzen, hinzu, daß dieser Gott derselbe ist heute und in Ewigkeit und darum auch die Seinen ferner leiten wird 15.

49 Des Armen Trost.

1 Dem Musikmeister; von den Söhnen Qorahs. Ein Psalm über den Tod (?)[a].
2 *Höret dies, ihr Völker alle, merket auf, alle Bewohner der Welt,* 3+3
3 *Kinder des Volks wie Herrenleute. so reich wie arm zumal!* 3+3
4 *Mein Mund soll Weisheit reden*
und das Dichten[b] meines Herzens ist Einsicht; 3+3
5 *ich will einem Spruch mein Ohr neigen, will lösen zur Zither mein Rätsel.* 3+3

6 *Warum muß ich 'mitansehn'*[c] *des Bösen Tage,*
wenn der Frevel meiner 'Feinde'[d] *mich umringt;* 3+3
7 *die vertrauen auf ihr Vermögen, mit des Reichtums Menge sich brüsten?* 3+3
8 *Kann 'doch' niemand 'sich selbst' loskaufen*[e], *noch Gotte sein Lösegeld geben,* 3+3
9 [— zu teuer ist[f] der Loskauf ihrer Seele —] 3
10 *'daß er lebe immer und ewig'*[g], *für die Dauer nicht sehe die Grube.* 3+3
11 *Nein er sieht, daß die Weisen sterben, zumal Tor und Narr umkommt;* 3+3
sie müssen ihr Gut andern lassen, 12[c] *ob sie gleich einst Länder 'benannten'*[i], 3+3
12 *'Gräber'*[h] *sind ihre Häuser für immer, ihre Wohnungen für und für.* 3+3
13 *Ja der Mensch, in Pracht*[k] *bleibt er nicht,*
gleicht dem Vieh, das abgetan wird. 3+3

14 *Das ist das Schicksal derer, die Zuversicht,*
und 'derer Ende'[l], *die an ihrem Munde Gefallen haben.* [Sela] 3+3
15 *Wie Schafe stellen sie sich hin*[m] *für die Scheol, der Tod weidet sie . .* 3+3?
. . . . . .[n].
16 *Aber Gott wird meine Seele erlösen*
aus der Macht der Scheol, denn er entrückt mich. [Sela] 3+3
17 *Sei getrost, wenn einer reich wird,*
wenn die Herrlichkeit seines Hauses sich mehrt: 3+3
18 *im Tod nimmt er das alles nicht mit, seine Herrlichkeit fährt ihm nicht nach.* 3+3
19 *Mag er sich im Leben segnen und man 'ihn' preisen, daß es 'ihm' gut ging*[o]: 3+3
20 *sie geht ein zum Geschlecht seiner Väter, die nimmer das Licht erblicken.* 3+3
21 *Der Mensch, in Pracht 'bleibt er nicht*[p],
gleicht dem Vieh, das abgetan wird.

a) Am Schluß des vorangehenden Psalms finden sich noch die Worte עַל־מוּת, die dort ohne jede Beziehung sind. Es ist anzunehmen, daß sie der Überschrift unsres Liedes angehörten, viell. als עַל־עַלְמוֹת, worüber 46, 1 zu vergleichen ist oder als עַל־הַמָּוֶת zur Kennzeichnung des Inhalts (Torczyner WZKM 29, 59). b) הָגִיוֹן mit festem Qameṣ. c) 𝔐 „fürchten (böse Tage?)“, allein man erwartet nach v. 7 keine Klage über das eigne Unglück, sondern über das Glück der Gottlosen wie 73, 3; wahrscheinlich ist daher אֶרְאֶה oder אֶרְאָה anzunehmen. Die „Tage“ sind dann Glückstage. d) בַּעֲקֵבַי ist ganz dunkel; עָקֵב bedeutet „die Ferse“; die Übers. „wenn die Schuld meiner Verfolger (oder Widersacher) mich umgibt“ ist daher trotz einzelner Textzeugen, bes. 𝔖, kaum zulässig; „die Schuld meiner Tritte“ hingegen (so etwa 𝔊) klänge zu sonderbar. Schon Orig. hat die Schwierigkeit gefühlt und die Worte anders gelesen, s. BH. = da mit Frevel mich umringen meine Arglistigen. Sein עֲקֵבַי wäre von עָקֵב abzuleiten, das bei Jer 17, 9 das trügerische Herz bedeutet, hier die hinterlistigen Feinde; עָוֹן wäre zweiter Akkus. So entsteht wenigstens ein befriedigender Sinn. Aber wesentlich einfacher ist es עִקְּבֵי oder צִבְּאֵי zu lesen, Prät. WZKM 30, 333. e) 8 Mss lesen אָז, wobei aber dann wohl das Nif. anzunehmen ist. f) Die Form וְיִקַר (GK 69ᶠ) Impf. von יָקַר es ist kostbar oder schwer. Doch scheint 9ᵃ nur erklärende Glosse zu 8 zu sein, wie der störende Plural נַפְשָׁם nahelegt; über 9ᵇ s. d. folg. Anm. g) 𝔐 etwa: „er muß davon abstehen ewig, [10]daß er noch sei für immer“. Auch wenn „noch sei“ = fortlebe gefaßt werden dürfte, bleiben die Worte ein holperiges Gestammel; so hätte auch ein schwacher Dichter nicht geschrieben. Man ziehe לנצח zum Folgenden und mache aus den übrigen Worten eine Verszeile derart wie oben im Text, s. BH. Andere Versuche bei Bu. Prät. Stä.; keiner

schlägt durch. h) 𝔐 „ihr Inneres“; l. קִרְבֵּיהֶם vgl. 𝔊𝔖𝔗. i) l. nach 2 Sam 12, 28 שִׂמוּ עַל־ und setze den Stichos hinter 11c; viell. auch: nur Erdschollen nennen sie ihr eigen (Del.). k) בַּבָּקָר (Ehrl. Bu. usw.) wäre platt; בָּקְרוּ (Prät.) nach 12a matt. l) 𝔐 etwa: „und hinter ihnen (her?) hat man Gefallen an ihrem Munde“ oder allenfalls: „und derer, die hinter ihnen . . . Gefallen haben“ — beides gleich unwahrscheinlich. Möglich wäre noch: „und hinter ihnen (laufen her), die an . . . Gefallen haben“ = es folgt ihnen in die Unterwelt der vom gleichen Lose ereilte Schwarm ihrer Bewunderer. Aber gerade von diesen redet der Zushg gar nicht. Man wird אַחֲרֵיהֶם als Synon. zu הֵמָּה lesen und einen dem v. 14a parallelen Satz vermuten müssen. An ihrem Munde Gefallen haben, kann man natürlich deuten: sich an ihrem Prahlen berauschen oder ändern: am Gold sich freuen בַּזָּהָב — nur muß man den haben, der daran glaubt. m) = שָׁחוּ von שׁוּחַ intr. n) Hier muß die Handschrift stark beschädigt und ganz unzureichend ergänzt worden sein. Vermutungen sind aussichtslos; 𝔐 etwa: „und es treten sie nieder [beherrschen sie?] Redliche am Morgen und ihre Gestalt (Qᵉrē: ihr Fels) ist zum Verzehren der Scheol ohne Wohnung für ihn“. Am Schluß mag wohl (Wellh.) gelesen werden שְׁאוֹל זְבֻל לָמוֹ „die Scheol ist ihre Wohnung“. o) Da 19b wieder vollkommen dunkel ist, so kann auch der Sinn von 19a schwer ermittelt und damit auch für die Richtigkeit des Textes keine Gewähr geleistet werden; 19b nach 𝔐 etwa: „und sie dich preisen, daß du dir gütlich tust“, ähnlich Prät. — gut epikuräisch; l. viell. (Löhr) וְיוֹדוּהוּ כִּי תֵיטַב לוֹ; ähnl. Stä. p) nach 13.

In hochtönenden Worten, im Geiste alle Völker zusammenrufend und groß und klein (vgl. 4, 3) um sich scharend, kündet der Dichter ein weises Wort an, ja einen Weisheitsspruch מָשָׁל, der ihm als Offenbarung geworden und den er nun, wie Profeten zu tun pflegten, unter Saitenspiel vorträgt. Er bezeichnet sich damit als Seher, als einen Künder göttlicher Geheimnisse. (Darum ist auch in 5 die 1. Person nicht zu beanstanden.) So hatte einst Elisa, damit der Geist Jahwes über ihn komme, einen Spielmann begehrt 2 Kön 3, 15 (vgl. 1 Sam 10, 5f.): hier redet ein Epigone, sein ihm schon feststehendes Gedicht durch Nachahmung jener älteren Weise beim Vortrag als göttliche Offenbarung einführend. Er glaubt ein Recht dazu zu haben, denn, was er vorträgt, scheint ihm eines großen Rätsels Lösung. In der Tat — und das zeigt, daß es ihm voller Ernst ist und wir nicht an einen bloßen Nachahmer der Alten denken dürfen — hat er eines der großen Welträtsel zum Thema seines Liedes gewählt, das Rätsel der göttlichen Vergeltung. Sein Psalm tritt damit neben Ps 37 und 73. Soweit die Einführung 2—5.

Das Thema des Gedichtes wird nun 6. 7 vorgetragen. Das Rätsel, dessen Lösung er suchte und nun gefunden zu haben meint, besteht in der Tatsache, daß die Frommen den „Tag“ d. h. das Glück der Gottlosen mit ansehen müssen; obwohl voll Frevel und Arglist, freuen die Gottlosen sich doch reichlichen Wohlstands, und damit scheinbar göttlichen Segens. Wie erklärt sich das?

Die erste Antwort lautet 8—13: auch der Reiche und auf Erden herrlich Gehaltene muß sterben; seine Herrlichkeit hat keinen Bestand; er ist nicht besser dran als der Ärmste, ja als das liebe Vieh 13. Also das allgemeine Menschenlos, das keinem erspart wird, erscheint hier als der Trost des Armen und Gedrückten gegenüber dem Glück des Reichen. Auch für ihn gibt es diesem allgemeinen Schicksal gegenüber kein Lösegeld, kein Mittel, ihm ewiges Leben zu verschaffen 8. 10. Selbst die Größten, wie Ramses, Alexander,

Ptolemäus u. a., die ganze Städte und Landschaften nach ihrem Namen benannten, sinken ins Grab **12**.

Derselbe Gedanke wird sodann in der zweiten Strofe **14—21**, soweit sie sich mit einiger Sicherheit deuten läßt, zunächst fast mit denselben Worten wiederholt. Die Menschen, vor allem die auf ihr Glück pochenden, gleichen einer Herde von Schafen, die den Tod zum Hirten hat und von ihm in Reih und Glied aufgestellt wird, um in die Unterwelt als den letzten Aufenthalt eingetrieben zu werden **15**. Demgemäß wird dann auch der Schlußvers der 1. Strofe in **21** wiederholt. Aber in **16** wird nun plötzlich — nach dem uns heute möglichen Verständnis des Textes ziemlich unvermittelt — eine ganz andere Betrachtungsweise eingeführt. Damit geht die 2. Strofe wesentlich über die 1 hinaus. Des Armen, zu denen der Dichter augenscheinlich sich selbst und seinesgleichen rechnet, wartet noch ein anderer Trost. Während die Gottlosen dahinfahren, ohne wieder das Licht zu schauen **20**, wird Gott die andern jenem allgemeinen Los entnehmen und damit im Jenseits die auf Erden vergeblich erhoffte Ausgleichung schaffen. Ähnlich wie in Psalm 73, 24 wird auch hier an eine Entrückung in den Himmel ohne vorherigen Tod gedacht, etwa in der Weise von Henoch und Elias Gen 4, 24; 2 Kön 2, 9 f., während anderwärts eine Wiederbelebung der schon in der Scheol gewesenen Frommen erwartet wird Jes 26, 19; Dan 12, 2. — Manches in unserem Gedicht erinnert an ausländische Dichtung verwandter Art, s. d. Einl. § 4, 1 a. E. 2 a. E.

„Wie schon die Unterscheidung der Menschen nur in Reich und Arm volkstümlich genannt werden darf, so verrät das ganze Gedicht" nach Form und Gedankenentwicklung „als Verfasser einen Mann aus den unliterarischen Schichten, dem sein religiöses Grübeln die Feder in die Hand gedrückt hat. Aber gerade in dieser deutlich erkennbaren Herkunft liegt der Wert des Psalms. In den Kreisen der einfachen Leute ist der Gedanke an ein Jenseits als Postulat der göttlichen Vergeltung für die Entbehrungen dieses Daseins aufgekommen und heimisch geworden. Insofern liefert der Psalm einen wertvollen Beitrag zur Erkenntnis von der Entstehung des Jenseitsgedankens in der jüdischen Gemeinde" (Löhr).

50 Der rechte Gottesdienst.

[1] Ein Psalm von Asaf.

Der göttliche Gott Jahwe[a] *er redet, da 'zagt' die Erde* 3+3
vom Aufgang der Sonne bis zum Niedergang; 3
[2] *aus Zion, der Krone der Schönheit, erstrahlt der Gott 'Jahwe'*[b]*;* 3+3
es kommt unser Gott, kann[c] *nicht schweigen.* 3
[3] *Ein Feuer frißt vor ihm her, rings um ihn stürmt es*[d] *gewaltig;* 3+3
[4] *er ruft dem Himmel droben*[e] *und der Erde, sein Volk zu richten:* 3+3
[5] *„Versammelt mir meine Frommen,*
„die meinen Bund geschlossen zum Opfer!" 3+3
[6] *'daß'*[f] *der Himmel seine Gerechtigkeit künde,*
denn ein richtender Gott ist er. [Sela] 3+3

[7] *„Höre, mein Volk, laß mich reden, Israel, so will ich dich warnen:* 3+3
„'Jahwe'[g]*, dein Gott bin ich.* 3

8 „*Nicht ob deiner Mahlopfer rüg ich dich,*
„*deine Vollopfer hab ich stets vor Augen;* 3+3
9 „*ich brauch nicht den Stier aus deinem Hause,*
„*noch Böcke aus deinen Hürden;* 3+3
10 „*denn mein ist alles Getier des Waldes, das Wild auf den 'Gottesbergen'*[h]*;* 3+3
11 „*ich kenne alle Vögel auf den Bergen, was im Felde sich regt, gehört mir;* 3+3
12 „*so mich hungerte, wöllt ichs dir nicht sagen,*
„*denn der Erdkreis ist mein und was ihn füllt.* 3+3
13 „*Esse ich denn das Fleisch von Stieren, trinke ich der Böcke 'Blut?* 3+3
14 „*Opfere Jahwe Dank, so bezahlst*[i] *du dem Höchsten deine Gelübde;* 3+3
15 „*und rufe mich am Tage der Not, so rett ich dich, daß du mich preisest*". 3+3

[16 Zum Gottlosen aber spricht Gott[k]:]
„*Wie kannst du meine Gebote herzählen,*
„*was nimmst*[l] *du meinen Bund in den Mund?* 3+3
17 „*Da du selbst doch Zucht mißachtest, wirfst hinter dich meine Worte?* 3+3
18 „*Siehst du einen Dieb, du freust dich*[m]*, hast Gemeinschaft mit Ehebrechern;* 3+3
19 „*deinen Mund lässest du Böses reden, deine Zunge flicht Betrug;* 3+3
20 „*redest 'schändlich'*[n] *wider deinen Bruder, verleumdest deiner Mutter Sohn.* 3+3
21 „*Das tatest du und ich schwieg, da meintest du, ich sei*[o] *wie du;* 3+3
„*nun rüg ich dich, stell 'dirs' vor Augen*[p]*!*" 3

22 „*Merkt das wohl, die ihr Gottes vergesset, sonst zerreiße ich rettungslos:* 3+3
23 „*wer Dank opfert, der ehret mich*[q]*,*
„*'wer richtig wandelt'*[r]*, dem zeig ich göttliches Heil.* 3+4

a) Ich glaube hier nicht mehr an Textverderbnis. Es ist Entlehnung aus Jos 22, 22. Hingegen ist nachher mit Wellh. וַתִּירָא zu lesen. b) 𝔐 bloß אלהים. c) אֵל beweist keinen „Stoßseufzer" (Wellh.), sondern gibt dem Satz nur etwas subj. Färbung. Schon aus metr. Gründen (zweimal 3 + 3;3) paßt der Satz gut. d) Das Fem. im Sinne des Neutr. e) l. מִמְּעַל. f) l. וְיִגְרוֹ und versetze v. 5 u. 6 (Bu.). g) 𝔐 „Gott, dein Gott". h) 𝔐 „Berge der Tausend" — unhebräisch; l. אֵל. i) Imper. mit ו consec., vgl. GK 110^{f}. k) Diese einleitenden Worte fallen deshalb auf, weil auch das Vorhergehende an das Volk überhaupt, nicht an einen Teil ging. Sie scheinen Zusatz eines Spätern zu sein, den diese Tatsache hier störte (Du.). l) wörtl.: „so daß du nahmst", — abhängig von מַה־לְּךָ. Auch die folgenden Perfekta und Aoriste haben präsentische Bedeutung (du tatest es und tust es noch). m) streiche עִמּוֹ, vgl. 77, 8. n) l. בְּשֶׁת. o) 𝔐 + הֱיוֹת (Dittogr.). p) Setze mit 𝔊 das Suffix bei. q) Zur Form vgl. GK 58^{i}. r) 𝔐 etwa: „wer den Weg richtet"; l. תֹּם־דֶּרֶךְ; nach andern שׂוֹלֵם נְדָרָיו.

Ein Gedicht von hohem sittlichem Ernst aus der Feder eines Schülers der alten Profeten. In einer Zeit, als der Kultus die Gemüter beherrschte und viel äußere Gesetzlichkeit im Schwange war, wagt er, an die Lehre der großen Profeten Israels zu erinnern, daß Opfer für sich, so angenehm sie sonst Gott sein mögen, losgelöst von der Frömmigkeit des Herzens und von reinem Wandel, Gottes Wohlgefallen nimmermehr finden können. Nicht minder eifert er gegen die äußere Gesetzlichkeit, die meinte, mit dem strengen Einhalten der rituellen

Satzung sich über die schlichten uralten Sittengebote wegsetzen zu können und damit bei scheinbar strengstem Eifer um das Gesetz die sittliche Laxheit beförderte.

Man sieht, es ist durchaus der Geist der großen Profeten, der hier wieder auflebt, vgl. Hos 6, 6; Jes 1, 11ff.; Mi 6, 6ff. Dem entspricht auch die Form dieses profetischen Gedichts. Es kleidet sich in das Gewand der profetischen Rede, indem es in der Art der Profeten Gott selbst redend einführt und, um sein Auftreten zu begründen, eine Gotteserscheinung voranstellt. Daß es sich hier um keine eigentliche Profetie handelt, sondern um die Einkleidung der Rede, um ihr das Gewicht zu geben, das der Dichter für die Bedeutsamkeit seiner Worte glaubt ansprechen zu können, zeigt eben die vorangestellte Gotteserscheinung, die trotz alledem nicht im Verhältnis zum folgenden steht. Es handelt sich ja nicht um eine der großen Gottestaten selbst, wie die Gesetzgebung, die Errichtung der Stiftshütte oder die Tempelweihe (vgl. 2 Chr 7, 1), sondern um eine Rüge Jahwes an sein Volk.

1—4. 6 Die Gotteserscheinung. — Das Gedicht beginnt mit einem Aufgesang im Stil der Hymnen, die gern mit einem Preis der Größe Jahwes einsetzen. Hier ist die Sinaioffenbarung zum Muster genommen, nur daß die Stätte der Erscheinung der Zion ist. Daneben haben dem Dichter aber auch Schilderungen wie Richt 5, 4f.; Jes 30, 27; Hab 3, 3ff. und besonders Dt 33, 2 den Stoff geliefert. Obwohl nun die Überlieferung von einer derartig großartigen, mit Gewitter, Windsbraut und vielleicht vulkanischer Eruption verbundenen Theofanie, wie sie Ex 19 an den Sinai knüpfte, nichts wußte, werden diese Dinge hier doch an den Zion verlegt. Denn seit der Errichtung des Tempels und besonders seitdem David mehr und mehr eine religiöse Heroengestalt geworden war, war auch der Zion weit über die Bedeutung eines gewöhnlichen Berges hinausgehoben. Er wurde heiliger Berg und Gottessitz und als solcher konnte er im Bewußtsein Israels allmählich den Sinai ersetzen, um so mehr als auch von ihm Gesetz und Offenbarung ausging Jes 2, 3. Die Übertragung geht sogar weiter, als die Logik streng genommen erlaubte. Denn vom Sinai konnte Jahwe ins Land „kommen“ Richt 5, 4, vom Zion nicht; er war ja selbst im Lande, vgl. 2^{b}. In hochpathetischer Rede wird dann nicht allein Zion die „Krone der Schönheit“ d. h. der schönste Berg auf Erden genannt (48, 3), weil von ihm aus Gottes Glanz „erstrahlt“ 2, sondern es werden auch jene vorhin genannten Zeichen göttlicher Erscheinung, Feuer und Windsbraut, aufgeführt 3, und es werden weiter, ganz in der Weise der Profeten, selbst Himmel und Erde als Zeugen und Gehilfen aufgerufen (vgl. Dt 32, 1; Jes 1, 2; Mi 6, 1f.) **4. 6.**

5. 7—15 Der Wert der Opfer. — Die Häupter des Volkes sollen gleichsam als Gerichtsboten Israel vor Gottes Richtstuhl laden. „Fromme“ heißt das Volk dabei nicht etwa um seiner wirklichen Trefflichkeit willen, sie wird ja bestritten, sondern um seines nahen Verhältnisses zu Jahwe willen (79, 2): חָסִיד hat hier seinen halbpassiven Charakter: Begnadeter. Als solche aber werden sie bezeichnet, weil sie vor Zeiten (Ex 24, 5) mit Jahwe in den

Bund eingetreten sind. Die damals übernommene Verpflichtung wirkt für alle Zeiten nach 5. Die Gottesrede selbst beginnt damit. Zugleich geht ihr in 7 eine weitere kurze Einführung voraus, wie sie auch sonst der Redeweise der Profeten entspricht. Sowohl die Aufforderung zum Zuhören — ursprünglich unmittelbar aus dem Leben geschöpft, wo der Profet die Vorübergehenden oder im Tor der Stadt oder im Tempelhof Versammelten für eine Weile um Gehör bittet — als die Betonung der göttlichen Würde Jahwes, die den folgenden Worten besonderes Gewicht geben und sie unter die unmittelbare Autorität Gottes selbst stellen soll, haben mancherlei Analogie (vgl. Jes 1, 10; 28, 14; Jer. 2, 4; 10, 1 usw. und von Jahwe selbst Jes 44, 1; 48, 12 u. ö., und über das „Ich bin Jahwe" Ex 20, 2 u. ö. sowie Gunk. zu Gen 17, 1 und Norden, Agnostos Theos 207 ff.). — Mit 8 geht die Rede zur Sache selbst über. Jahwe will nicht das Opfer an sich oder weil es nicht reichlich genug wäre[1]) tadeln — es ist ihm im Gegenteil beständig vor Augen נֶגְדּוֹ. Aber er kennt etwas Höheres. Was er am Opfer und dem, was mit ihm zusammenhängt, zu tadeln hat, sagt erst v. 21. Hier bleibt er zunächst eine Weile bei dem Negativen stehen: euer Opferdienst, wie ihr ihn übt, sieht aus als brauchte Gott eure Stiere und Böcke, um sein Leben zu fristen, während doch alles in Feld und Wald sein ist. Damit ist von selbst eine ganz falsche Stellung zum Opfer gegeben, als hätte es an sich und schon als bloße Leistung Wert 9—11. So geht denn der Dichter sofort über zur positiven Angabe dessen, was Gott wirklich will: Dank und Anbetung. Das ist mehr als Opfer, vollends in der Weise, wie ihr sie bringt. Ja das ist das wahre Opfer. Bringst du dein Dankgebet und ein dankbares Herz, so tust du vor Gott dasselbe, wie wenn du Gelübdeopfer gelobt und sie richtig abgestattet hättest. Und wenn du in der Not Gott von Herzen anflehst, so hast du mehr für deine Errettung aus ihr getan als durch reichliche Opfergaben 14f. Die Sätze sagen nicht gerade, daß Jahwe die Opfer nicht wolle, aber sie sagen, daß anderes ihm mehr gelte als sie. Und sie sagen ferner, daß er die Opfer so, wie Israel sie zu bringen gewohnt ist, allerdings ablehne. Will man Opfer in rechter Gesinnung darbringen, so mag man dies tun. Aber die Folgerung, daß dann, wenn es Höheres gibt, die Opfer mit der Zeit selbst fallen könnten, konnte nicht ausbleiben[2]).

[1]) Löhr vermutet geistreich, daß לֹא zu Anfang von v. 8 zu streichen sei (eher wäre es dann durch das versichernde לוּ [s. GB] zu ersetzen). Aber 8b spricht dagegen. Daß die Opfer Gott beständig „vor Augen" sind, kann unmöglich als direkte Ablehnung gefaßt werden, sondern nur als Anerkennung der Menge. Die Meinung ist: wäre es mit ihr getan, so wäre nichts zu tadeln.

[2]) Die hier vorgetragene Erklärung stößt bei manchen Gelehrten immer wieder auf das Bedenken, ob זבח, das eigentlich „schlachten" heißt, mit תּוֹדָה im Sinne von Dank (nicht Dankopfer) verbunden werden könne (Keßler, Ehrl. u. a., vgl. auch Wiesmann in Mélanges de la Fac. Orient. à Beyrouth II (1907) 321 ff.). Aber a) so gut der Hebräer sagen kann: fremden Göttern nachhuren oder: das Herz beschneiden oder: das Herz, nicht die Kleider zerreißen, so gut auch: Dank schlachten. Solche kühne, uns unmöglich scheinende Übertragungen galten für geistreich. b) Ist diese Redeweise nun irgend möglich, so wird sie geradezu gefordert durch den Parallelismus in 14f.: opfere Dank

16—21 Äußere Gesetzlichkeit. — Der zweite Teil der Gottesrede wendet sich nun gegen das Grundübel, aus dem jene falsche Weise des Kultus fließt: die zur Scheinheiligkeit führende Voranstellung der äußeren Satzung und der gesetzlichen Form gegenüber der wahren Sittlichkeit. Hatten die Profeten schon vielfach darüber geklagt, daß trotz allen Eifers der Kultusübung doch „die Hände voll Blut" seien (Jes 1, 15), so scheint in der Zeit der eigentlichen Gesetzesherrschaft die Überschätzung äußerer Gesetzlichkeit noch weiter vorgeschritten zu sein. Auf diese Zeit scheint das „Herzählen" der Satzungen **16** zu deuten. Der Ausdruck erinnert an die beginnende Zeit der Schriftgelehrten, in der man über das Gesetz nachsinnt Tag und Nacht (Ps 1, 2) und seine einzelnen Bestimmungen sich einprägt, daß man sie der Reihe nach auswendig hersagen kann. Es brauchen dies nicht bloß die zeremonialen Gesetze zu sein: wie und wann man zu opfern und sich zu reinigen hat und was dergleichen Dinge waren. Man hat gewiß auch die zehn Gebote und die andern rein sittlichen Satzungen und alles, was zum Mosebuche gehörte **16**c, mit einbegriffen. Aber je mehr man die Satzungen zum Gegenstand des Lernens und Hersagens, also des Wissens machte, um so näher lag die Gefahr, mit dem Wissen zufrieden zu sein und das Tun zu übersehen. So wird schließlich über allem Eifer kein einziges der zehn Gebote wirklich gehalten **17—20**, und man beschränkt sich darauf, die viel leichter zu erfüllenden äußeren Satzungen, die des Kultus und Ritus, um so strenger einzuhalten. Damit ist der Zustand erreicht, den Jesus in der Bergpredigt rügt Matth 5, 20f.; vgl. Mk 7, 10ff. Und weil Jahwe dies Tun lange hingehen ließ **21**, so konnte der Glaube entstehen, er billige es, und sei nicht besser als die Menschen. Dieser Irrtum muß schwinden. So wird denn auch hier vollends klar, was er am Opfer und der Gesetzesübung zu tadeln hat: die schon von Jesaja (1, 11ff.) gerügte Verbindung von Opfer oder Gesetzlichkeit und Ungerechtigkeit. Der Kultus wird dadurch von der Sittlichkeit losgelöst, wird zum *opus operatum*.

Das Schlußwort **22**f. faßt die zwei Hauptgedanken des Psalms noch einmal zusammen: soll Israel nicht unrettbar dem Untergang entgegengehen, so muß es lernen, Gott durch wahren Dank, nicht durch bloße Opferhandlung, zu ehren und unsträflichen Wandel zu üben. Wer so handelt, ist göttlichen Segens gewiß.

Der Psalm reiht sich würdig verwandten Stücken wie 40, 7ff.; 51, 18f. und 69, 31f. an.

---

und rufe mich an d. h. übe Dank- und Bittgebet und in 23: wer Dank opfert und wer richtig wandelt d. h. wer dankbares Herz und frommen Wandel verbindet. c) Endlich findet diese Deutung ihre Bestätigung durch den ganzen Zusammenhang des Psalms, der nichts klarer macht als die Tatsache, daß Gott keine Opfer braucht und daß die gegenwärtige Praxis Tadel verdient. — Matthes, Teyl. Th. Tijdschr. 9 (1911) 375 gibt seine von mir bekämpfte Ansicht auf, freut sich aber um so mehr mir eine deutliche Abweisung gegeben zu haben. Warum einem Glücklichen eine bescheidene Freude stören?

51 Gott sei mir Sünder gnädig!

[1] Dem Musikmeister, ein Psalm von David, [2] da der Profet Natan zu ihm kam, als er bei Batšeba eingetreten war.

[3] *Sei mir gnädig, o Gott, nach deiner Güte,*
nach der Fülle deines Erbarmens tilg aus meine Übertretung; 3+4
[4] *wasche rein*[a] *mich von meiner Missetat, und reinige mich von meiner Sünde!* 3+3

[5] *Denn meine Übertretung erkenne ich, meine Sünde ist immer vor mir.* 3+3
[6] *An dir hab ich allein gesündigt, und übel vor dir getan: —* 3+3
auf daß du recht behältst in deinen 'Worten'[b], *rein dastehst in deinem Richten*[c]. 3+3
[7] *Ich bin ja in Schuld geboren*[d],
und meine Mutter hat mich sündhaft empfangen[e]: — 3+3
[8] *verlangst du doch Wahrheit im Verborgnen (?)*[f],
tust im Gewissen mir Belehrung kund. 3+3

[9] *Entsündge mich mit Ysop, daß ich rein sei,*
wasche mich, daß ich weißer als Schnee bin; 3+3
[10] *laß mich hören Freude und Wonne,*
daß frohlocken die Gebeine, die du zerschlagen! 3+3
[11] *Verbirg dein Antlitz vor meinen Sünden und tilg alle meine Missetaten!* 3+3

[12] *Schaff in mir, Gott, ein rein Herz, einen gewissen Sinn erneure in mir*[g]*;* 3+4
[13] *verwirf mich nicht von deinem Antlitz,*
und deinen heilgen Geist nimm nicht von mir; 3+4
[14] *erfreue mich wieder mit deinem Heil*[h], *mit einem willigen Geist steh mir bei*[i]*!* 3+3
[15] *Ich will die Übertreter deine Wege lehren, daß sich die Sünder zu dir bekehren.* 3+3
[16] *Errette mich von Bluttat*[k], *o Gott* [Gott meines Heils],
daß meine Zunge deine Gerechtigkeit rühme; 3+3
[17] *Herr, tu meine Lippen auf, daß mein Mund deinen Ruhm verkünde!* 3+3
[18] *Denn du hast nicht Lust zum Schlachtopfer: —*
gäb ich[l] *Brandopfer, du möchtest sie nicht;* 3+3
[19] *Die Opfer, die Gott gefallen, sind ein zerbrochener Geist,*
ein [zerbrochen und] *zerschlagen Herz wirst du, Gott, nicht verschmähn.* 4+4

* * *

[20] *Tue wohl an Zion nach deiner Gnade, baue auf die Mauern Jerusalems!* 3+3
[21] *Dann gefallen dir richtige Opfer* [Brandopfer und Ganzopfer],
dann bringt man Farren auf deinen Altar. 3+3

a) K will den abs. Infin.; Q den Imperat. Hif. von רבה (verkürzt nach GK 75[gg]), beidemal in demselben Sinne. b) 𝔐 „in deinem Reden" von einem Infin. Qal דִּבֹּר. Das Verb. hat sonst Piel; l. besser בְּדַבֶּרְךָ. c) Die passive Fassung 𝔊 Hier. Luth., auch Rom 3, 4 geht nicht an. — Auch זכה „von Vorwürfen frei sein" kann nicht mit 𝔊 Rom 3, 4 u. a. zu *νικήσῃς* führen. Im Aram. allerdings ist זכה (זכא, זכי, ܙܟܝ) „siegen". d) Luth. 1524: „in Untugend gemacht"; ebenso nach Walch IV, 2317; ebda 2185: „aus sündlichem Samen gezeugt". חוֹלָלְתִּי ist Pol. von חול „kreißen, mit Schmerzen gebären". e) Die Form ist Perf. Piel von יחם, eigtl. (wie חמם) „heiß sein, brünstig sein"; für יְחֵמָתְנִי wird יְחֵמַנִי ge-

sagt GK 64[h]. — בְּחֵטְא nicht: durch Sünde, sondern: in S., im Zustand der Sündhaftigkeit. f) Ob das Wort diese Bed. hat, ist freilich nicht ganz sicher. Ziemlich gut würde passen: mehr als Verschleierung (Du.) כְּסִי (s. d. Erkl.), aber hier ist die philol. Grundlage überaus zweifelhaft. Gunk. rät nach Hi 12, 6 auf „Vertrauen", aber um das handelt es sich eigentlich nicht, auch läge dann בְּטָחָה viel näher. g) so Luth. 1524 und Walch IV, 2322. h) Luth. IV, 2323 „laß mir wiederkommen den Trost deines Heils". i) Doppelter Akkus. GK 117[ff]. k) den Text zu ändern in (Gunk.) מְהוּמָה = vom Tode, halte ich für unnötig; 𝔐 + אלהים. l) 𝔐 zu v. [a] gezogen: „ich wollte es ..." Vielleicht hat schon 𝔐 wie 𝔊 das לֹא = לוּ „wenn" gefaßt. Besser zieht man mit Duhm das Wort zum Folgenden mit der Lesung זֻבַח וְאֶתְּנָה.

Gleich dem 32. und besonders dem 130. ein Bußpsalm von ergreifender Wirkung. Die Höhe seines religiösen Standortes läßt sich besonders aus den vier Tatsachen ermessen: 1. daß der Dichter in aller Sünde ausschließlich Sünde gegen Gott erkennt (6); 2. daß er eine Empfindung davon hat, daß alles einzelne Sündigen aus einer sündhaften Wurzel im Menschen kommt (7); 3. daß er Gottes Gnade allein, nicht menschliche Leistung, als Quelle der Vergebung und die richtige Stellung des Herzens, nicht Opfer, allein als den richtigen Dank für Gottes Gnade erkennt (3. 18); 4. daß die Reue wahrscheinlich nicht Folge äußeren Leides ist. Dabei macht den Psalm der Umstand, der ihn besonders mit Ps 130 zusammenbringt, religiös und psychologisch besonders wertvoll, daß er die Bitte um Vergebung mitten heraus aus dem Zustand der Sünde und des gebrochenen Gewissens erklingen läßt, nicht wie Ps 32 nur die Rückschau auf die vergangene Gewissensnot vermittelt.

Der Mann, der hier zu uns spricht, hat jedenfalls schwere Vergehen, vielleicht Verbrechen, auf dem Gewissen, vgl. zu v. 16. Daß er Gott allein als seinen Gläubiger, dem er Rechenschaft schuldet, erklärt, darf darüber nicht täuschen. Man kann deshalb verstehen, daß die spätere Überlieferung das Lied David nach der schweren Stunde von 2 Sam 12 in den Mund legte. Auch ist nicht zu leugnen, daß vieles in seinem Munde verständlich wäre. Aber die mancherlei Anklänge an Profetenworte, vor allem aber die an die profetische Predigt erinnernden vv. 18f. machen die Annahme unmöglich. David hat, soweit wir irgend sehen können, vom Opfer anders gedacht. Der Dichter ist ein nach Jesaja, aber vor Haggai und Sacharia lebender Mann. Die lange herrschende und noch durch Baethgen und Kautzsch vertretene Meinung, das Volk als solches rede, läßt sich bei richtigem Verständnis des Textes durch nichts stützen, wohl aber nimmt sie den wichtigsten Worten ihre beste Kraft.

Der überwältigenden Größe und Wucht der Gedanken entspricht die Einfachheit des Aufrisses. Er entspricht dem vieler ähnlicher Klagegesänge: Anruf, Bekenntnis, Bitte, Dank.

3. 4 Der einleitende Anruf. — Er bringt sofort das Thema des Ganzen und führt damit ohne viel Worte mitten in die Sache. Was der ganze Psalm will und was dem Dichter das Herz zum Überquellen füllt, ja es zerschlägt (10. 19), wird sofort mit wenigen lapidaren Worten ausgesprochen: Sünde! — Barmherzigkeit! — Reinigung! Das spricht alles für sich und

würde durch weitere Umschreibung in seiner mächtigen Wirkung nur abgeschwächt. Darum nur die eine Bemerkung: so bedeutsam das ist, was gesagt wird, so nicht minder das, was fehlt: — kein Wort von Unschuld oder eigener Leistung.

5—8 Das Bekenntnis. — Ohne Umschweif wird daher sofort zur Entfaltung des Gebets und zur Vorbereitung der Bitte geschritten. Der Betende weiß gleich dem Dichter von Ps 32, daß Grundlage und Vorbedingung der Vergebung das offene Bekenntnis der Schuld ist. Grundlage des Bekenntnisses aber ist die richtige Selbst- und Sündenerkenntnis. Sie ergibt, wenn sie wahr und in die Tiefe der Seele dringend ist, von selbst die Reue. Nur wer sich über sich selbst und seine Sünde täuscht, wird Wohlgefallen oder Gleichgültigkeit ihr gegenüber hegen können. Es bedarf daher keiner Versicherung der Reue; es genügt zu sagen, was 5 sagt: seine Sünde steht ihm allezeit vor Augen (נֶגְדִּי) und vor der Seele, auch die längst vergangene ist nicht aus seinem Gedächtnis entschwunden. — Statt also die Reue besonders zu betonen, will er lieber sein Bekenntnis nach zwei Richtungen hin noch ergänzen. Nichts, auch das Geheimste nicht, soll verschwiegen werden. Nur so meint er seine gedrückte Seele entlasten und als ein der Erhörung Würdiger dann mit der Bitte vor Gott treten zu können.

So bringt er denn den ersten Zusatz zu seinem Bekenntnis: nicht Menschen, Gott allein hat er betrübt 6a. Man deutet die Worte gern so, daß er damit auch an solche Leute denke, die, wie Hiobs Freunde diesen, so ihn lauernd umstehen und in ihn dringen, er solle bekennen, daß er Menschen Unrecht getan, die Brüder gepfändet, Hungrige nicht gespeist, Halbnackte vollends ausgezogen habe Hi 22, 5 ff. Solchen Beschuldigungen gegenüber fühlt er sich unschuldig was er gesündigt hat, geht nicht Menschen, sondern nur Gott an. Diese Deutung hätte viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn wir annehmen dürften, was aber recht zweifelhaft ist, daß der Betende zugleich wie Hiob ein Kranker war. Fällt diese Annahme (s. zu 10. 16) hin, so bleibt die bloße Möglichkeit. Aber auch dann reicht sie nicht aus. Sollte wirklich die Meinung desselben Mannes, der den 7. Vers geschrieben hat, gewesen sein, daß er nie und nirgends an Menschen sich vergangen habe? Das ist undenkbar (vgl. zu 16). So bleibt nur die andre Deutung, daß er alle seine Sünden, ob gegen Menschen oder Gott getan, im letzten Grunde als Beleidigungen Gottes, als Verletzung seines Willens ansieht. Eine geläufige Anschauung dachte anders. Sie meinte, mit Menschen, die man geschädigt, könne man sich abfinden, Gott aber müsse man mit Bitten oder Opfern versöhnen [1]). Er weiß es besser: alle Verletzung des Rechtes und alle Sünde, welcher Art sie auch sei, ist zuletzt gegen Gott gerichtet. Erst der Friede mit ihm kann daher für Sünde jeder Art die Vergebung schaffen; erst in ihm liegt ihr tieferes Recht. Dieses Recht der Vergebung als ein Herrenrecht Gottes allein zu be-

[1]) Vgl. 1 Sam 2, 25: „Sündigt ein Mensch gegen Menschen, so entscheidet die Gottheit (d. h. der Priester in ihrem Namen), sündigt aber ein Mensch wider Jahwe ...“

tonen, liegt ihm nun in 6b noch besonders am Herzen mit den Worten לְמַעַן תִּצְדַּק וגו׳ „damit du gerechtfertigt seiest“ usw. Neuere Erklärer (Gunk. Stä.) wollen in ihnen lesen, der letzte Zweck alles Sündigens sei die Verherrlichung Gottes, da die Ungerechtigkeit der Menschen zuletzt nur, wie Paulus Röm 3, 4f. ausführt, die Gerechtigkeit Gottes ins Licht stelle. Aber das kann doch unmöglich irgend jemand so ausdrücken: er selbst habe gesündigt, damit, also mit der Absicht, daß Gott gerecht dastehe. Wozu dann die Zerschlagenheit des Herzens und die Bitte um Vergebung, wenn er sich doch um Gott verdient gemacht hätte? Es bleibt daher nur die elliptische Redeweise: „ich sage das, damit . . .“. Der Zweck dieser hier überraschenden Erklärung, nicht der Zweck des Sündigens soll ausgesprochen werden. Will Gott vergeben, so hat kein Mensch, auch nicht der Zeuge meiner Sünde, selbst der etwa Beleidigte, etwas dreinzureden — es ist Gottes Sache. Wollte also jemand Gottes gerechtes Richten oder Urteilen שפט in Frage stellen, weil er einem so tief Gefallenen, der schwere Frevel — solche müssen gemeint sein — auf dem Gewissen habe, nicht die verdiente Strafe sende, so sei er auf das Doppelte verwiesen: Gott allein ist zuletzt der Beleidigte, darum auch der zum Verzeihen Berechtigte, und Gottes Verheißung דָּבָר geht auf Vergebung der Sünden; s. darüber zu Ps 130, 4 und vgl. Worte wie Jer 31, 34; 33, 8; 50, 20. — Vielleicht spielt auch noch der andere zu 130, 4 erläuterte Gedanke mit herein, daß Gott, wenn er ohne reumütiges Bekenntnis vergäbe, in der Tat ein ungerechter — weil nicht nach sittlichen Maßstäben urteilender — Gott wäre, auch seinen Verheißungen, die Bekehrung voraussetzen (vgl. Ez 18, 23), nicht entspräche.

Aber noch einen zweiten Zusatz liegt ihm am Herzen, seinem Bekenntnis beizufügen. Soll es vollkommen und rückhaltlos sein, so muß noch ein Letztes gesagt werden — so schwer es ihm fallen mag. Es lautet: nicht nur bin ich ein Sünder, ich war es allezeit, ja ich bin es von Geburt, sogar schon von den Eltern her 7. Der Sinn der Worte kann in diesem Zusammenhange nicht zweifelhaft sein. Weder geht es an, sie so zu deuten, als wären Zeugung und Ehe an sich sündhaft, — eine dem AT vollkommen fern liegende Vorstellung; noch darf man sie als Anspielung auf eine sündhafte Verbindung der Eltern, also auf uneheliche Geburt deuten — was könnte für sie der Sohn?, so Bae., freilich mit Beziehung auf das Volk. Vielmehr ist das Wort augenscheinlich in den größeren Zusammenhang einzustellen, der sich innerhalb des AT aus Stellen wie Gen 8, 21; Hi 14, 4; 15, 14; 25, 4 ergibt. Nach ihnen ist die ganze Menschheit von frühester Jugend an, ja nach Hiob von der Geburt und den Eltern her, der Sünde verfallen. Konnte Hiob sagen, daß vom Unreinen kein Reiner kommen könne, weil unreine Eltern nur unreine Kinder zeugen, so ist es nur die weitere Ausdeutung dieses Gedankens, wenn unser Dichter seine eigene Sünde schon auf das Kreißen seiner Mutter חוֹלַל (Pol. v. חול), ja auf seine Empfängnis im Mutterschoße יְחַם (s. zum Text) zurückleitet. Man wird gut tun, hier alles auszuscheiden, was an die Aus-

drucksweise anklingt, die sich — zum Teil auf Grund unseres Wortes — die christliche Kirche gebildet hat. Aber auch dann bleibt die Tatsache bestehen, daß unser Dichter die Absicht verfolgt, seiner Einzelsünde auf den tiefsten Grund zu gehen und daß er dabei zu dem Ergebnis kommt: nicht einzelnes, zeitliches Sündigen nur gilt es zu bekennen, sondern ein tiefes Verflochtensein des Einzellebens in die Sünde der Gattung. Was er im Sinne hat, ist eine — modern ausgedrückt — hereditäre Belastung mit Sünde, ein sündhafter Gattungscharakter des Individuums: natürlich nicht eine Belastung mit sündhafter Tat, wohl aber mit der Neigung zu ihr — ein „radikales Böses". Daß er diesen Zustand nicht als persönliche Schuld gefaßt wissen will, ist anzunehmen. Er konstatiert ihn lediglich als Tatsache, die sein eigenes Sündigen erklärt. Aber ich möchte daraus nicht folgern, daß er sie als Entschuldigung (Gunk.) vorbringt. Eine solche paßt nicht in den ganzen Tenor der Rede. Nein, ihm liegt an einem vollen rückhalt- und restlosen Bekenntnis: „ich bin ein Sünder und schon meine Eltern waren Sünder — nichts, gar nichts will ich beschönigen".

Von hier aus erklärt sich nun auch v. 8. Die Rückhaltlosigkeit dieses so peinlichen Geständnisses bedarf einer Erklärung. v. 8 verhält sich zu 7 wie 6^b zu 6^a; auch hier ist die Rede elliptisch: so diskrete Dinge würde ich nicht aussprechen, aber es handelt sich um die volle Wahrheit, um ein restloses Bekenntnis. Dabei wird es kaum angehen, תּוֹדִיעֵנִי im Sinne eines Imper. zu fassen: „laß mich wissen", wie die meisten tun. Die Bitte hebt erst in 9 an; hier stehen wir noch im Bekenntnis. Das Impf. hat also gleich dem vorangehenden Perf. חפצת präsentische Rektion wie אֵדַע 5. Nun sind freilich in unserem Vers die zwei Worte טֻחוֹת und סָתוּם dunkel. Man gehe vom letzteren aus. סתם ist durch den hebr., syr. und arab. Sprachgebrauch gesichert als „verstopfen, verschließen", im Hebr. dann „geheimhalten". סָתוּם ist auch in Ez 28, 3 das Verborgene, Geheime. Nach unserem Zusammenhang, wo es sich um die unverhüllte Wahrheit handelt und darum, daß Gott zu ihrer Erkenntnis hilft, kann daher nur das „verborgene Innere" als der Sitz der sittlichen Einsicht, also das Gewissen gemeint sein. Dem muß nun auch das noch schwierigere טֻחוֹת entsprechen. Dürfte man mit Duhm טמ׳ lesen, und dieses übers.: „mehr als Verschleierung", so wäre einigermaßen geholfen. Aber der Parallelismus empfiehlt etwas anderes, und das bietet, wie es scheint, die mas. LA. In Hi 38, 36 fassen das Wort 𝔗 und die Rabb. als „Nieren", was der Sache nach den Sinn treffen wird; es scheint Synon. von סתום zu sein und ebenfalls das „verborgene Innere" zu bezeichnen (Hier *absconditum*) [1]). Die Stämme טוח und טחח bed. „überstreichen, verkleben", also „verbergen". Der Sinn müßte also sein: bis ins tiefste Innere, bis in die geheimsten Falten meines Herzens soll mein Geständnis eindringen, nichts dir verhehlen: mein Gewissen treibt mich dazu. — Nun erst fühlt er sich entlastet. Es kann daher jetzt

[1]) Die Deutung von geheimer Weisheit im Sinne von babylonischen Zauberbräuchen (Gunk.[3]) fällt schon mit der Annahme der Krankheit, paßt aber auch sonst nicht in den profetischen Ton des Liedes.

9—14 die Bitte folgen. Sie ergeht deutlich in zwei selbständigen Unterstrofen, die eine Vergebung, die andere Erneuerung heischend, die eine negativ, die andere positiv. Auch hierin bekundet sich die volle Echtheit und die tiefe psychologische Wahrheit des Gedichts, denn das eine ist allenthalben die unumgängliche Vorbedingung des andern.

Demgemäß ist sein erstes Anliegen 9—11 Entsündigung (Pi. privat. חטא), Waschung, Reinigung, Verbergen d. h. Verhüllen des Antlitzes vor der Sünde, Auslöschen der Schuld aus dem Schuldbuch. Alle diese Ausdrücke sind Bilder, zum Teil genommen aus der Sprache des Kultus und der Reinigungsriten. Sie hatten größtenteils einmal eine wirkliche Bedeutung, vielfach auch in Verbindung mit Bußliedern. Man vollzog die heiligen Waschungen, um seine Reinheit zu bekunden; man ließ sich vom Priester — wenigstens nach dem Aussatz, Lev 14, 4ff. 51 — mit dem reinigenden Ysopbüschel besprengen, wie das auch anderwärts üblich war (vgl. d. Einl. § 4, 4 und Zimmern, KAT³ 524f. 602; Schrank, Babyl. Sühnriten 84. 89). Aber hier ist alles Bild der Verzeihung geworden, so sehr, daß der Redner nicht einmal für nötig hält „wie mit Ysop" zu sagen: man hatte sich längst an diese Bildersprache gewöhnt, s. Jes 1, 16. Dann erst, wenn er der Vergebung gewiß ist, kann auch wieder Freude in sein Herz und seine „zerschlagenen Gebeine" einkehren 10. Den letzteren Ausdruck will man gern von körperlichen Leiden verstehen und aus ihnen den Schluß ziehen, daß ein schwer Kranker rede. Es verdient aber Beachtung, nicht nur, daß auch sonst עֶצֶם vom ganzen Menschen überhaupt, den Geist eingeschlossen, gebraucht wird (in Ps 35, 10 reden die Gebeine, in Hi 7, 15 wünschen sie den Tod), sondern auch daß der ganze übrige Psalm keinerlei Andeutung von Krankheit und demgemäß keinerlei Bitte um Heilung oder dergleichen enthält, endlich, und nicht zum wenigsten, daß v. 19 ausdrücklich von zerschlagenem Herzen redet. Es wird demnach auch hier der gedrückte Gesamtzustand, die allgemeine Niedergeschlagenheit gemeint sein.

Nun erst ist auch das zweite Anliegen psychologisch begründet, 12—14 die Erneuerung. Ist die Sünde getilgt, so ist zwar die Seele frei der Vergangenheit gegenüber — aber wer sorgt, daß sie nicht in der Zukunft in dieselbe Sündennot zurückfalle? Sie hat das Band mit Gott, das die Sünde zerrissen hatte, hergestellt — aber wer hilft ihr es festzuhalten? wo findet sie die Kraft neues Böses zu lassen? Nichts zeugt stärker für den Ernst und die Tiefe der Einsicht dieses Mannes in das Wesen der Sünde als daß er diese Fragen sich stellte. Und waren sie einmal gestellt, so konnte die Antwort nicht anders lauten als: nur durch die erlösende und heiligende Kraft einer gründlichen Erneuerung, ja nur durch eine in die tiefste Wurzel des geistigen Wesens hinuntergreifende Neuschaffung, eine geistige Neugeburt kann hier Wandel geschaffen werden. Sie aber kann kein anderer vollziehen als Gott selbst, denn es ist eine Schöpfung gleich der ersten. Daß die Worte so gemeint sind, zeigen am besten die Ausdrücke selbst. Hier kommt vor allem in Betracht ברא, der spezifische Terminus der göttlichen Schöpfertätigkeit (vgl. Böhl in Alttest.

Studien [= BWA 13], 42 ff.); weiter aber auch das augenscheinlich an Ez 36, 25 ff. anknüpfende Wort vom reinen Herzen. לֵב ist die praktische Vernunft, der Wille; soll das Leben vor neuer Sünde geschützt sein, so müssen vor allem der Wille und das Triebleben erneuert und frei von unreinen Regungen gehalten werden **12**[a]. Ist das dem Menschen geschenkt, so wird ihm auch das Glück der Zuversicht nicht fehlen. Ein רוּחַ נָכוֹן ist ein feststehender, nicht schwankender, also zuversichtlicher Sinn, der seiner Sache gewiß ist. Ohne grobe Sünde besaß ihn der Mensch; ist aber das Band mit Gott zerrissen, so ist durch die Sünde alles ins Wanken geraten. Erst die Vergebung bringt die Zuversicht wieder: jetzt erst kann der Mensch seines Heiles gewiß sein **12**[b]. Mit der nächsten Bitte **13**[a] wird zunächst wieder auf die Vergebung zurückgeleitet, denn das Nichtverwerfen von Gottes Antlitz ist der Sache nach dasselbe wie das Verbergen des Antlitzes vor den Sünden 11. Sind die Sünden Gott sichtbar, so muß er sich abwenden. Dann aber wird wieder zum eigentlichen Thema zurückgegriffen **13**[b]. Der „Geist der Heiligkeit" Gottes רוּחַ קֹדֶשׁ kann hier im Zusammenhang nur der selbst heilige und Heiligkeit schaffende Gottesgeist sein. Ist vielfach im AT der Geist Gottes einfache Lebenskraft, so ist er hier (wie Jes 63, 10) die sittliche Lebenskraft. Dieser sittliche Gottesgeist wird als allezeit den Menschen umschwebend und ihn zum Guten treibend gedacht, so lange der Mensch Gottes Antlitz gnädig sieht. Wird er in Ungnade verstoßen, so weicht auch Gottes Geist und damit die Kraft zum Guten. Davor möge Gott ihn behüten! Dann erst wird auch wieder (שׁוּב Hif.) die volle Freude an seinem Heil und seiner Hilfe יְשַׁע bei ihm einziehen, d. h. er wird sich ihrer wieder freuen dürfen wie ehedem, da noch alles gut war **14**[a]. Welches Heil? etwa äußere Hilfe? vor Krankheit, Tod oder Feinden? oder innere Freude an Gott und seiner Gemeinschaft? Nach der Umgebung unseres Satzes, die von heiligem Geist und vom reinen Herzen spricht, ist das letztere das Gegebene. Auch **14**[b] spricht dafür. In diesem Bestreben, all das vorher Erbetene zu erlangen, besonders aber die Wonne, sich in Gottes Gnade zu wissen, soll ihn Gott schließlich noch unterstützen סמך durch die letzte Gabe, die eines willigen Sinnes. Das Verb. נדב bed. im Hebr. und Arab. antreiben, התנדב sich willig beweisen (vgl. Ps 110, 3) und Freiwilliges leisten; das Nomen נְדִיבָה, an das hier, weil רוּחַ als masc. gebraucht ist, gedacht werden muß, die Willigkeit überhaupt. Also einen Gott und dem Guten gegenüber willfährigen, ihm grundsätzlich zugeneigten Sinn wünscht er sich als die Krone der Wiedergeburt: die Freude am „Heil" hat zu ihrer Grundlage die Freude am Guten, das Tun des Guten von innen heraus, aus der freigewählten sittlichen Autonomie.

15—19 das Gelübde. — Die Bitte hat damit ihren Abschluß erreicht, so folgt denn in der vielfach üblichen Weise das Gelübde des Dankes. Wie er im Unterschied von vielen andern Psalmensängern sich den rechten Dank vorstellt, das glaubt unser Sänger noch besonders ausführen zu sollen; auch er nimmt in 16 Veranlassung, noch ein besonderes Anliegen nachzutragen. Zunächst

verspricht er, sollte seine Bitte Erhörung finden, seinen Dank durch die Arbeit an den Gottlosen zu beweisen **15**, ja Gott selbst soll ihm beistehen, seinen Preis zu verkünden **17**. Es ist der uns in Bittgebeten vielfach, besonders deutlich in Ps 22, 23 ff. entgegentretende Gedanke, daß der Erhörte dankerfüllt allen andern die Größe und Gnade seines Gottes kündet und so sie zu ihm hinführt. — Hier aber tritt scheinbar noch ein Hindernis dazwischen **16**. Es kann nicht Zufall sein, daß diese Bitte hier erst nachgetragen wird. Sie ist augenscheinlich anderer Art als die bisherigen und paßt nicht in ihren Rahmen. Den Text anzufechten, liegt freilich deshalb noch lange kein Grund vor. Auch darf nicht übersetzt werden „bewahre mich vor Bluttat", als fürchte er, in Verbrechen zurückzufallen: הַצִּיל heißt „erretten". War bisher nur von Seelenanliegen die Rede, so bewegt ihn jetzt eine äußere Sorge. Wenn seine Sünden vergeben sind und er aller Welt, besonders den Genossen seines früheren Tuns, Gottes Gnade und seine Vergebung preist, was werden sie dazu sagen? Werden sie nicht Gottes Gerechtigkeit, weil er einen notorischen Bösewicht schonte, schmähen? werden sie nicht von sich aus ihr nachhelfen und den Abtrünnigen, der ihnen jetzt predigen will, mit Gewalt in die Schranken weisen und ihm das zahlen, was er ihrer Überzeugung nach an Gott verdient hätte? Hilft ihm Gott hier durch, so soll sein Mund nicht nur seine Gnade, sondern nun auch aufs neue seine Gerechtigkeit (vgl. zu 6) verkünden. — Warum er so und nicht anders Gott dankt, wird nun 18 f. dargelegt (wozu 49, 7—11; 50, 14 f. zu vergleichen sind), vor allem aber, was ihm neben dem Danke im Lobpreis als gottgefälliges Opfer, genauer was ihm als die richtige Grundlage jener Opfer in der Seele gilt. Es ist das in der bußfertigen Erinnerung an die große vergebene Schuld demütige Herz. Nicht Übermut und Selbstsicherheit, sondern neue Zerknirschung soll die Freude am Heil (14) bewirken.

20 f. Nachtrag. — Die Worte stammen, wie die Erwähnung der Mauern Jerusalems zeigt, aus der exilischen oder eher der ersten nachexilischen Zeit und bilden einen Zusatz eines Mannes, dem die Ablehnung des Opfers in dieser Allgemeinheit wie sie in 18 f. ausgesprochen war, bedenklich schien. Er will durch seinen Zusatz jene Worte so deuten, daß sie nur für jetzt, für die Zeit, solange Jerusalem und der Tempel noch nicht hergestelt seien, gelten. Ist die Herstellung geschehen und kann man wieder זִבְחֵי צֶדֶק bringen, was darnach nur richtige, vollgültige Opfer — nicht bloß symbolische in der Weise von v. 18 f. — bedeuten kann, dann soll es Gott auch an ihnen nicht fehlen und dann wird auch er sie nicht abweisen.

52 Eines Gewalttätigen Sturz.

1 Dem Musikmeister; ein Maskil von David, **2** als der Edomiter Doeg kam und Saul meldete und sagte: David ist in das Haus Achimeleks eingetreten.

3 *Was rühmst du dich der Bosheit, du Held, 'wider den Frommen'?*[a] 3+3
Allezeit [nur eitel] **4** *Verderben sinnst du!* 2+2
Deine Zunge[b] *ist wie ein scharfes Schermesser, das Unheil anrichtet.* 5

5 *Du hast lieber Böses als Gutes, Lüge lieber als Wahrheit reden;* [Sela] 3+3
6 *du liebst nur verderbliche Reden, nur trügerische Zunge!* 5

7 *So wird dich Gott auch für immer zertrümmern,*
dich wegraffen und aus dem Zelte dich reißen, 3+3
dich auswurzeln aus der Lebenden Land. [Sela] 3
8 *Die Gerechten werdens sehn und sich 'freuen'*[c] *und über ihn lachen:* 5
9 *„Das ist der Mann, der nicht machte Gott zu seiner 'Zuflucht'*[a]*;* 5
„sich verließ auf seines Reichtums Fülle, pochte auf seinen 'Wohlstand'!"[c] 5

10 *Ich aber, wie ein grünender Ölbaum in Gottes Hause,* 5
verlasse mich auf Gottes Gnade für immer und ewig. 5
11 *Ich preise dich ewig, daß du gewaltet . . . . . .* 5
will künden[f] *deinen Namen, daß er hold, angesichts deiner Frommen.* 5

a) 𝔐 „die Gnade Gottes [währet] allezeit". Der Satz befremdet an sich an dieser Stelle, wo des Frevlers Tun geschildert wird; es kommt aber dazu, daß 𝔖 אֶל־חָסִד gelesen hat. Freilich müssen die Akzente geändert und wohl auch hinter כל־היום noch ein oder zwei Worte eingesetzt werden. b) Auch hier sind die Akzente zu ändern: 𝔐 „Verderben sinnt deine Zunge", was aber an sich eine unmögliche Ausdrucksweise ist und durch den folgenden Vergleich noch unmöglicher wird. c) So nach 𝔖; 𝔐 sich fürchten. d) 𝔐 „seine Burg, Schutzwehr"; besser מְעוּזּוֹ von עוז flüchten. e) 𝔐 „auf sein Verderben"; l. nach 𝔖 𝔗 בְּהוֹנוֹ. f) 𝔐 „will harren", wozu „angesichts der Frommen" wenig passen will; l. וְאֲהַדֶּה.

Ein Gewalttätiger, der auf seinen Reichtum pocht, in bitterer Ironie גִּבּוֹר „Held" genannt, übt Bosheit und besonders Verleumdung wider die Frommen. Ein Führer der Frommen weist ihn in kräftiger Scheltrede zurecht und kündigt ihm Gottes gerechte Vergeltung an. Es handelt sich also augenscheinlich auch hier um den Gegensatz von Frommen und Gottlosen, nur daß hier, wie es scheint, zwei Parteihäupter einander persönlich gegenüberstehen. Der letztere Zug und besonders die starke Bedrohung des Gegners erinnert an die Drohrede Jesajas wider den judäischen Würdenträger Sebna in Jes 22, 15 ff. Die Überschrift bezieht das Gedicht auf die Erzählung von 1 Sam 22, 9 ff. und denkt dabei an eine Bedrohung des verräterischen Edomiters Doeg dafür, daß er David gegenüber den Angeber bei Saul gespielt hatte. Aber schon der Umstand, daß Doeg weder log oder verleumdete, noch sich seiner Bosheit rühmte (v. 3), zeigt, daß der Psalm nur oberflächlich mit 1 Sam 22 in Verbindung zu bringen war. Auch die Erwähnung des Tempels 10 und das Pochen auf Reichtum 9 u. a. bekunden dasselbe.

In 7—9 wird jenem der Untergang verkündet: aus seinem Hause, dichterisch „Zelt" genannt, und aus dem Lande der Lebenden soll er verstoßen werden, die Frommen aber sehen hohnlachend zu und deuten mit Fingern, ein Spottlied singend, auf ihn. So soll es jedem ergehen, der sich auf seinen Reichtum mehr als auf Gott verläßt! Zur Sache vgl. Ps 40, 4 f.; 69, 33 f. und zur Form des Spottliedes mag man die höhnische Begrüßung vergleichen, mit der die Schatten in der Scheol den zu ihnen hinuntersteigenden König von Babel in Jes 14, 10 ff. empfangen.

Ganz anders der Fromme 10—11. Nicht nur das ganze Schema der Gegenüberstellung von Fromm und Gottlos nach ihrem Ergehen, sondern noch besonders die Vergleichung des erstern mit einem grünenden Baum, erinnern unwillkürlich an Ps 1 (vgl. 1, 3). Hier wird gewissermaßen das Exempel für die dort gegebene allgemeine Regel dargeboten. Im Umkreis des Tempelbezirks gedeihen noch heute Bäume, besonders Zypressen. Es mag dies schon im Altertum der Fall gewesen sein und sie mögen das Ansehen heiliger und unter Gottes besonderem Schutze stehender Bäume gehabt haben. Einem solchen gleicht der auf Gott Vertrauende. Daß er selbst im Tempel weilen wolle, wie manche Erklärer nach 23, 6 und verwandten Stellen annehmen, ist dem Text nicht zu entnehmen. — Zu dem Schlußgelöbnis in 11 vgl. ähnliche Gelübde in 22, 23. 26; 54, 8 u. ö.

53 Die Toren.

1 **Dem Musikmeister . . . . . ein Maskil von David.**

2 *Es spricht der Tor bei sich selbst: „Es gibt keinen Gott!“* 5
Verderbt und gar abscheulich 'handeln sie'[b], *niemand tut Gutes.* 5

3 *'Jahwe' blickt vom Himmel herab auf die Menschenkinder,* 5
zu sehn, ob jemand klug sei und nachfrage nach Gott. 5

4 *Allesamt gewichen*[bb], *sind alle entartet,*
keiner tut Gutes, auch nicht einmal Einer. 4+4

5 *Sind ganz ohne Einsicht die Übeltäter alle,*
die mein Volk auffraßen, 'mit Stumpf und mit Stil'[c], 4+4
'Jahwe' nicht anriefen? 2

6 *Damals schraken sie zusammen — ohne Grund zum Schreck —, denn Jahwe* 3+3
zerstieb der Belagrer Gebein; 'sind beschämt', weil Jahwe sie verwarf[d]. 3+3

7 *Ach daß doch aus Zion käme Israels Heil!* 4
wenn 'Jahwe' wendet des Volks Geschick,
wird Jakob frohlocken, sich freun Israel. 4+4

a) Vgl. zu 88, 1. b) 𝔐 „abscheulich machten sie die Frevel“, was eine Tautologie wäre; l. nach 14, 1 עֲלִילָה. bb) s. z. 14, 3. c) Vgl. zu 14, 4. d) Von 6[b] an geht unser Psalm scheinbar ganz eigene Wege; tatsächlich scheint unser Text aus dem von Ps 14 herausgewachsen zu sein, wie die Vergleichung zeigt:

Ps 14: כי אלהים בדור צדיק׃ עצת עני תבישו כי יהוה מחסהו
Ps 53: כי אלהים פזר עצמת חנך חבישתה כי אלהים מאסם

Die charakteristischen Worte sind überstrichen. Man sieht, wie hier entweder absichtliche leichte Umbiegung der Vorlage oder eher notdürftige Herstellung einer zum Teil unleserlich gewordenen Vorlage die Ursache der Verschiedenheiten geworden ist. Dabei ist noch zu erwähnen, daß חֹנֶךָ das als „dein Belagerer“ = חֹנֶהָ (und dieses für הֹנָה עָלֶיהָ) gefaßt werden mußte, in 𝔊 wohl mit חֲנֻכָּה wiedergegeben ist (vgl. 𝔊 zu Hi 34, 30; 36, 13); wahrscheinlich mit Recht. Ebenso ist für הֵבִ׳ („du machtest zu Schanden“), dem das Objekt fehlen würde, doch wohl wie in Ps 14, 6 zu lesen.

Über die Erklärung von 1—4 und 7 (= 14, 1—3. 6) vgl. bei Ps 14.

Eigentümlich ist hier nur 5 f., und zwar vor allem dadurch, daß in diesem Texte die absolut farblosen Anspielungen von Ps 14 eine bestimmte Beziehung erhalten, die auch uns heute noch verständlich ist. Es ist kein Zweifel, daß im mas. Text mit der LA חֹנֶךָ „dein Belagerer" die plötzliche schreckenvolle Heimsuchung der Feinde auf den Untergang der Assyrer unter Sanherib vor Jerusalem bezogen ist. Doch ist stark mit der Möglichkeit zu rechnen, daß diese Textgestalt erst etwa im 2. Jahrhundert vor Chr. entstand. Aber auch ohne sie wird das Zerstreuen der Gebeine der Ruchlosen, wie dann zu lesen wäre, kaum anders zu verstehen sein. Dunkel bleibt freilich auch dann noch v. 6[a]. „Es war kein [begründeter] Schreck" versteht man gern davon, daß das Gerücht über das Herannahen Tirhaqas, das Sanheribs Abzug mit veranlaßte (Jes 37, 7), tatsächlich ein bloßes Gerücht war, also keinen wirklichen Anlaß zum Erschrecken bot. Allein nicht nur muß das Wesentliche ergänzt werden, sondern es weist auch die Zerstreuung der Gebeine auf die Überlieferung von der Pest als Ursache des Unterganges. So bleibt auch bei dieser Textgestalt noch vieles dunkel.

54 Wider grimmige Feinde.

1 Dem Musikmeister mit Saitenspiel; ein Maskil von David, 2 als die Siifiter kamen und zu Saul sagten: David hält sich ja bei uns verborgen[a].

3 *O Gott, hilf mir durch deinen Namen, und schaffe mir Recht durch deine Kraft!* 3+3
4 *O Gott, erhöre mein Gebet, vernimm die Rede meines Munds!* 3+3
5 *Denn 'Freche'[b] stellen sich wider mich,*
und Grimmige stehn mir nach dem Leben; 3+3
sie halten sich Gott nicht vor Augen. [Sela] 3

6 *Wahrhaftig Gott ist mir ein Helfer, der Herr ist meiner Seele Halt;* 3+3
7 *das Böse 'muß' auf meine Feinde fallen: nach deiner Treue vertilg sie 'Jahwe'[d]!* 3+3

8 *So werd ich freiwillig dir opfern, will preisen deinen Namen so hold;* 3+3
9 *weil er aus aller Not mich gerissen,[e]*
an meinen Feinden sich weidet mein Aug. 3+3

a) Wörtlich nach 1 Sam 23 19. b) 𝔐 „Fremde"; doch hat schon Luther nach 86, 14 und 𝔗 זֵדִים als die richtige Lesart angenommen. c) man lese die Jussivform יָשׁוּב. d) ist aus 8 hierher zu versetzen. e) nämlich der Name, s. zu v. 3.

Das Lied erklärt sich nach Ps 64 und verwandten Psalmen. Der im Exkurs zu Ps 64 beschriebene Gegensatz der Richtungen im späteren Israel bildet auch hier die Voraussetzung des Gebets. Der Fromme, von seinen gottlosen (5[c]) Widersachern bedroht, sucht in Gottes „Namen" (3[a]) d. h. hier in Gottes Person, in Gott selbst Schutz, vgl. zu 20, 2. Der Abgesang 8 f. mündet, wie so oft in ein Gelübde aus. Die Opfer, wofern sie im wirklichen Sinne gemeint sind, sind Dankopfer (תּוֹדָה), vgl. Lev 7, 11 ff.; 22, 17 ff. Sie werden dargebracht, wenn ein besonderes Ereignis Anlaß gab, Gott über die gewöhn-

lichen Opfer hinaus Dank abzustatten. Doch könnte 8[b] auch darauf hinweisen, daß lediglich Dankgebete gemeint wären, vgl. 50, 14; 61, 6. 9. Dazwischen steht in 6f. die Erklärung des Vertrauens auf Gott, deren religiöser Wert freilich stark beeinträchtigt wird durch die häßlichen Töne der Rachlust und Schadenfreude in 7 und 9[b]; vgl. zu 64, 8f., weiter auch zu 28, 4f.; 41, 11ff.

55 Gottlose Feinde und ein treuloser Freund.

1 Dem Musikmeister mit Saitenspiel; ein Maskil von David.
2 *Vernimm, o Gott, mein Gebet, verbirg*[a] *dich nicht vor meinem Flehn;* 3+3
3 *merke auf mich und erhöre mich, ich irre*[b] *mit meiner Klage;* 5
4 *rase umher*[c] *ob des Lärmens der Feinde, 'des Schreiens'*[d] *der Gottlosen,* 5
denn sie wälzen[e] *auf mich Unheil, befehden mich grimmig* 5
5 *Das Herz ängstet sich mir* [im Leibe] *und Schrecken*
[des Todes] *sind auf mich gefallen.* 5
6 *Furcht und Zittern kommen mich an, und Grauen bedeckt mich.* 5
7 [So sag ich:] *O hätt ich Flügel wie eine Taube, daß ich flöge und etwa bliebe:* 5
8 *so wollte ich ferne wegschweben, in der Wüste bleiben;* [Sela] 5
9 *wollte eilen, daß ich entrönne*[f] *vor rasendem Sturm* [vor Wetter]! 5

10 *Verwirre, o Herr,* [zerteile] *ihre Zunge,*
denn ich sehe Gewalttat und Hader in der Stadt: 3+4
11 *Sie umkreisen sie Tag und Nacht auf ihren Mauern;* 5
Unheil und Jammer ist drinnen, 12 *Verderben darinnen;* 5
es weicht nicht von ihrem Markte Bedrückung und Arglist. 5

13 *Denn nicht 'mein Feind schmäht mich'*[g] *— ich wollt es ertragen;*[h] 5
nicht mein Hasser pocht wider mich — ich wollt mich vor ihm bergen: 5
14 *nein du, ein Mensch meinesgleichen, mein Freund und Vertrauter, —* 5
15 *die wir pflegten die süße Gemeinschaft, im Hause Gottes* 5
.....beim Festlärm schritten 5?
16 *Daß der Tod über sie 'herfalle',*[i] *.....* 5?
daß sie lebend zur Hölle führen,
weil Bosheit [in ihren Wohnungen] *in ihrem Innern.* 5

17 *Ich aber rufe zu Gott, und 'er'*[k] *wird mir helfen;* 5
18 *des Abends, Morgens und Mittags will ich klagen und seufzen,* 5
so wird er hören meine Stimme, 19 *'erlösen'*[l] *mit Frieden meine Seele,* 5
daß keiner mir naht, denn zu vielen sind sie wider mich. 5
20 *Es wird hören und sie 'demütigen' Gott,*[m] *der in der Vorzeit thronte,* [Sela] 5
bei 'dem'[n] *kein Wechsel, aber sie sind ohne Gottesfurcht.* 5

21 *Er legte die Hand an seine 'Freunde',*[o] *entweihte seinen Bund;* 5
22 *sein Gesicht war glatter 'als' Butter, aber Krieg sein Sinn;* 5
seine Worte sind linder als Öl, doch gezückte Schwerter. 5

23 *Wirf auf Jahwe dein Anliegen* (?)[p], *er wird dich versorgen;* 5
er wird den Gerechten nicht ewig dem Wanken hingeben! 5
24 *Doch du, Gott, wirst sie hinabstoßen in die tiefste Grube;* 5
die Mörder und Betrüger werden ihr Leben nicht zur Hälfte bringen. — — 5
Ich aber vertraue auf dich, 'Jahwe'[q] [mein Gott?]. 5

a) Zur Form GK 54k. b) eigtl. „schweife umher" רוד = רוד. c) von הום nach arab. Sprachgebrauch; andere l. אֶהֱמֶה „seufze". Jedenfalls ist der Versschluß zu verlegen. d) עקת soll nach den Vers. mit עוק = צוק zusammenhängen, also wohl = צָקָה „das Drängen", doch läßt sich Form und Bedeutung nicht belegen. Man liest deshalb seit Olsh. gern צַעֲקַת(מָ), was freilich sonst nur vom Wehgeschrei vorkommt. e) Eigtl. „lassen wanken", doch ist viell. anders zu lesen (Ehrl. יִטֹּוּ nach 21, 12 „lassen herabkommen"). f) Acc. des Orts: zu einem Ort des Entrinnens. g) Ziehe das Jod des Verbs zum Nomen und lies das Perf. h) Aus metr. Gründen ist wohl וְאֶשְׁאָה zu lesen. i) Kᵉt etwa: „Trümmer über sie!" Aber die LA יַשַּׁח מָוֶת ist gut bezeugt (s. BH). Das Verb. ist = ישיא, am besten wohl von נשא (Hif.), nach andern von שוא mit aramais. Hif. (wie נְגִיחַ für נָגַר). Der plötzliche Plural kann nach 10ff. nicht befremden; es sind Gesinnungsgenossen jenes Einen. k) 𝔐 „und Jahwe; l. וְיהוּא. l) l. das Impf. Die mas. Versabteilung ist störend. m) 𝔐 „und wird ihnen antworten und"; man lese unter Verwendung des folgenden ו: וַיְעַנֵּמוֹ. n) 𝔐 „bei denen"; l. לוֹ. Das folgende וְלֹא wird wohl metrisch zum 1. Glied gehören. o) שָׁלוֹם als Adj. ist zweifelhaft; l. שׁוֹלְמִי wie 7, 5. p) So mit Luth. nach 𝔊 𝔖. Die Bedeutung des Worts ist aber recht unsicher. In 𝔗 zu Ps 11, 6 steht es für hebr. מָנָת: *Aℰ* Quinta Sexta Hier. scheinen es mit אהב lieben zusammenzustellen; im Talmud (s. Levy, neuhebr. WB bei יהבא) wird es als „Last" erklärt. q) So 𝔊.

Ein vielfach dunkles Gedicht, das aber durch die Ausschaltung einzelner Teile (so z. B. Ktzsch) kaum zureichend erhellt wird. Vielmehr wird die Dunkelheit daher rühren, daß wir die Anspielungen auf bestimmte Zustände und Begebenheiten aus Mangel an Nachrichten nicht mehr erläutern können. Der Gattung nach gehört das Lied den Bittgebeten an, und zwar augenscheinlich denen unter ihnen, die wie 120 und 7 u. a., auch 42/43, persönliche Anliegen eines von Feinden Bedrohten Gott vortragen. Immer aber werden dabei die erbitterten Parteikämpfe im spätern Israel den Ausgangspunkt bilden.

1—9 bilden die bittende Einführung und lassen in 4ff. 7ff. bereits die leidenschaftliche Erregung des Beters spüren: Schrecken und entsetzliches Grauen, die Folge des Tobens der Feinde gegen ihn, bringen ihn dahin, daß er am liebsten in die menschenleere Wüste flöhe. — Nun folgt in 10—12 die Klage, die sofort in die Beschreibung dessen, was ihn anficht, übergeht; die letztere setzt sich in 13—15 und weiter in 21f. fort. In der Stadt — doch wohl Jerusalem — scheinen Verwirrung und Gewaltregiment eingerissen: die Partei der Frommen mag von den Gegnern gewalttätig behandelt worden sein. An deren Spitze steht, wie es scheint, ein Mann, der ehedem des Betenden Vertrauter war und mit ihm an den Festprozessionen im Tempel teilnahm; vgl. dazu bei 42, 5. Was besonders wehe tut, ist, daß er nun an seinen ehemaligen Freunden zum Verräter geworden ist 21f. Die Lage scheint ähnlich wie in 41, 7 und 10, nur daß von Krankheit des Dichters und etwa auf sie gegründeten Vorwürfen keine Rede ist. Freund und Feind könnten Leviten

sein. — Eingerahmt wird die klagende Beschreibung in **10**[a] und **16** (s. beim Text) durch die Bitte um Verwirrung (vgl. Gen 11, 7 f.) und Vernichtung der Feinde. — Dem entspricht denn die eigentliche Anrufung **17—20**, die uns noch lehrt, daß die gottlosen Feinde in der Überzahl sind (19[b]. 20[b]). Hier klingt auch schon die Zuversicht der Erhörung durch: Gott der Ewige und Unveränderliche wird Rache nehmen! Dieser Zuversicht leiht dann der Abgesang **23** f. noch besondern Ausdruck.

Das Einzige, was wir sicher erkennen, ist der Gegensatz zwischen Frommen und Gottlosen und die Vergewaltigung jener, sowie daß dabei auf beiden Seiten je ein Führer die Hauptrolle spielt. Schon Theodor von Mops. dachte an die makkabäische Zeit: der Dichter soll der Hohepriester Onias III. sein, der unter Seleukus IV. und Ant. Epiphanes nach Ägypten floh. Der falsche Freund ist nach ihm Simon 2 Makk 3, 4 (vgl. ZAW 6 [1886] 276—288). Hingegen hat Olsh. der Meinung Anhänger geworben, der Freund von v. 14 sei Alkimos 1 Makk 7, 9—25. Doch kann von einer Sicherheit nicht die Rede sein. Alles hier Vorausgesetzte könnte ebensogut der Zeit Jeremias angehören. Vgl. noch zu Ps 59. — Über die leidenschaftlichen Verwünschungen in 16 und 24 ist zu urteilen nach Maßgabe des zu 41, 11 ff.; 54, 7. 9 Ausgeführten. Vgl. noch die Anm. auf S. 201.

56 Bitte um Hilfe in schwerer Anfechtung.

[1] Dem Musikmeister nach „Taube ferner 'Terebinthen'“[b]; von David ein Miktam[b], als die Philister ihn in Gat ergriffen[c].

[2] *Sei mir gnädig, o Gott, denn wider mich schnauben Menschen,*
allezeit bedrängen mich Krieger. 4+3

[3] *Den ganzen Tag schnauben meine Feinde, ja viele streiten 'bitter'*[d] *wider mich.* 3+3

[4] ....[d] *vertrau ich auf dich:*
[5] *mit Gott kann ich noch rühmen sein Wort.* 3?+3
Auf Gott vertrau ich, fürcht mich nicht,
was sollte mir Fleisch antun? 3+3

[6] *Allezeit tun sie weh 'meiner Seele'*[e], *all ihr Sinnen ist wider mich böse;* 3+3

[7] *sie 'rotten sich'*[f], *lauern*[g], *haben acht auf meine Fersen,*
....[h] *nach dem Leben mir trachten.* 4+3?

[8] *Für die Bosheit 'zahl'*[i] *ihnen heim: stürz im Zorn die 'Starken'*[k], *o Gott!* 3+3

[9] *Mein Elend, du hast es gezählt,*
meine Tränen in deinen Schlauch 'gefaßt',[l] [ja gewiß in dein Buch] 3+3

[10] *Dann müssen meine Feinde zurückweichen* [sobald[m] ich rufe]: 5?
das weiß ich, daß Gott für mich ist. 3

[11] *Mit Gott kann ich noch rühmen 'sein' Wort,*[n] 3
[mit Jahwe rühm ich 'sein' Wort.]

[12] *Auf Gott vertrau ich, fürcht mich nicht,*
was sollten mir Menschen antun? 3+3

13 *Ich schulde dir, Gott, deine Gelübde, ich will dir Dankopfer bezahlen.* 3+3
14 *Denn du rettest meine Seele vom Tod, nicht wahr? meine Füße vom Gleiten;* 3+3
daß ich wandeln mag vor Gott im Licht der Lebendigen. 5

a) 𝔐 „Taube des Stummseins“? Vielleicht darf אַלְּמֵי (Wellh. אִיִּם „Insellande“) gelesen werden. Die Bemerkung wäre dann so wie die in 9, 1 (s. dort) zu deuten[1]). b) vgl. bei 16, 1. c) Auch hier scheint, wie manchmal in den Psalmen, eine selbständige Überlieferung vorzuliegen. Auch 1 Sam 21, 11ff. wird David nicht gegriffen oder gefangen. d) 𝔐 „in der Höhe“; l. מִר. Das folgende יִם könnte Dittographie aus יוֹם v. 4ᵃ sein. Nur ist dieses selbst völlig dunkel (wörtl.: am Tage [da?] ich mich fürchte). e) 𝔐 „meinen Worten“, was unmöglich ist. Es muß etwas wie נַפְשִׁי, כְּבוֹדִי oder dgl. hier gestanden haben. f) 𝔐 „sie greifen an (?)“, doch l. besser יָגֹרוּ (von גדר). g) 𝔐 + חֲמָה. h) 𝔐 wie sie [denn?], Lagarde (Psalt. j. Hebr. 164): כְּאַרְיֵי יִקְּחוּ „gleich Löwen trachten sie . . .“ i) 𝔐 „Erretten“? l. פַּלֵּס „wäge dar“ (Mü. עַלְטְמֵלְמוֹ „schleudre sie weg“, von טול). k) 𝔐 „die Völker“; doch l. עַזִּים (Duhm). In diesem Fall sind die „Krieger“ von v. 2 gemeint, worüber die Erklärung zu vergleichen ist. Die LA „Völker“ bietet die Schwierigkeit, daß in dies sonst ganz persönlich gehaltene Lied die Völker als Gegner nicht passen wollen. Wahrscheinlich ist sie durch die Verwendung des Lieds im Gottesdienst, in dem man es leicht auf die Leiden der Nation bezog, entstanden. Aber ursprünglich war sie dem Psalm fremd. Metr. gehört בָּצַק zum 1. Halbstichos. l) 𝔐 Imp. „fasse“; l. nach 𝔊 𝔖 עַמְתָּ. m) Viell. Glosse, vgl. 4ᵃ. n) l. הִבְרוּ, vgl. v. 5.

Die Erklärung siehe bei Ps 57.

57 Dasselbe Thema.

1 Dem Musikmeister „Verdirb nicht“[a]; von David ein Miktam[b], als er vor Saul in die Höhle floh[c].
2 *Sei mir gnädig, o Gott, sei mir gnädig, denn bei dir 'hat Zuflucht'[d] meine Seele!* 3+3
Im Schatten deiner Flügel hab ich Zuflucht, bis daß das Verderben vorbeigeht. 3+3
3 *Ich rufe zu Gott, dem Höchsten, zu Gott, der es für mich hinausführt.* 3+3
4 *Er sendet vom Himmel und hilft mir*
vor der 'Hand des, der wider mich schnaubet'[e]. 3+3
[Gott sendet seine Güte und Treue.]
5 *Ich liege unter den Löwen, wutschnaubend[f] nach (?) Menschenkindern.* 3+3
Ihre Zähne sind Spieße und Pfeile, ihre Zungen scharfe Schwerter. 3+3
6 *Erheb dich über den Himmel, o Gott,*
deine Herrlichkeit über alle Welt! 3+3

7 *Sie stellten meinen Füßen ein Netz, 'haben' gebeugt[g] meine Seele;* 5
sie gruben vor mir eine Grube: — fallen selbst darein. [Sela] 5

8 *Mein Herz ist getrost, o Gott, mein Herz ist getrost,* 5
daß ich singe und dir aufspiele: 9 *wach' auf, mein Preis[h]!* 5
Wach auf, du Harfe und Zither, daß ich wecke das Frührot! 5

[1]) Geistreich hat übrigens Torczyner in ZDMG 66 (1912) 401 vermutet, die Bemerkung gehöre gar nicht hierher, sondern als Unterschrift zu Ps 55 und habe mit Beziehung auf 55, 7f. gelautet עַל יוֹנַת אֵלֵי־מֵרְחַקִּים „(Lied) über eine Taube in die Ferne“.

10 *Will dich preisen unter den Völkern, Herr,* *dir singen unter den Nationen,* 5
11 *daß deine Gnade sei groß bis zum Himmel* *und deine Treu bis an die Wolken.* 5
12 *Erheb dich über den Himmel, o Gott,*
deine Herrlichkeit über alle Welt! 3+3

a) Wohl als Melodie zu fassen, wie in Ps 58. 59. 75. b) s. zu 16, 1. c) Damit kann nur der Aufenthalt Davids in der sog. Höhle von Adullam oder von Engeddi (1 Sam 22, 1; 24, 1 ff.) gemeint sein. d) Fem. von חָסִי = חָסָה für sonstiges חֲסִיתָה; das Qameṣ ist dunkel, s. GK 75u. e) 𝔐 etwa: „gelästert hat mein Schnaubender. Sela". Man ziehe נָפָשִׁי von v. 5 hierher und lese נַפְשִׁי כִּ׳ מְבָקֵם. Die Stellung zeigt, daß 4c Glosse ist. f) eigtl. „flammend"; doch mag der Text verderbt sein. g) 𝔐 Sing; l. כְּבָדֵי, (כְּבָדַי). h) *kabod* im Sinne von Ruhm, Preis.

Diese beiden Lieder sind nach Form und Inhalt sehr ähnlich und stammen vielleicht von demselben Manne. Beidemal ist der Aufbau: Bitte, Schilderung der Feinde, Erklärung des Vertrauens, Gelöbnis; beidemal ist der Kehrvers angewandt und beidemal ist das Thema die Bitte um Beistand in schwerer Bedrohung durch Menschen, aber auch die gläubige Zuversicht zu Jahwe als dem Helfer. Beide Lieder arbeiten mit fremdem Gut, s. zu 56, 14 und 57, 6. 7. 11 und gehören daher zu den spätesten Stücken.

Der Kehrvers in **Psalm 57** (v. 6 und 12) erinnert an Ps 7, 7 f. und stellt das Schicksal des Beters und seine Hoffnung in das Licht der Eschatologie. Nur wenn das große Endgericht kommt und Gott in seiner Herrlichkeit erscheint, kann er hoffen, Rettung zu finden; darum komme es bald! Darnach scheint das Leiden des Dichters nur das der Gemeinde sein zu können. Aber der ganze übrige Psalm klingt so durchaus individuell, daß ich eher glauben möchte, die Sehnsucht nach dem Endgericht sei schematisch von Gemeindeliedern auf Einzellieder übertragen worden, s. auch zu 86, 8 ff. — Die Feinde des schwer Angefochtenen werden in der Weise von 22, 13 f. 17 als gefährliche Tiere geschildert **5**, doch so, daß in **5**d das Bild verlassen und auf die Lästerung durch Menschen übergegangen wird. Zu v. 7 vgl. 7, 16. Mit **8** hebt die glaubensvolle Zuversicht der Erhörung an. Daher das Herz fest (*nakon*) oder getrost wird und in Jubel ausbricht. Hier erhebt sich auch das Lied zu wirklichem Schwung, in dem schönen Bild vom Wecken des Morgenrots **9**. Es ist das Frühste am Tage; aber noch vor ihm, noch in der dunkeln Nacht, will er sich aufmachen, so daß sein Spiel ihr zuvorkommt und die noch in ihrer Kammer schlafende (vgl. Hi 3, 9; 41, 10, wo sie Wimpern hat) Morgenröte weckt. Seinen Preisgesang über Jahwes unendliche, himmelhohe Gnade und Treue, die er erfahren, sollen aber nicht nur Einheimische hören, die Jahwe schon kennen, sondern auch Heiden, die dadurch zu ihm bekehrt werden mögen (zu **11**a vgl. 36, 6) **10** f. Weshalb so nur Israel als Volk, nicht aber ein Einzelner sollte reden können (Stä. u. a.), ist unverständlich. Das Gegenteil ist richtig; man fasse nur „unter den Heiden" nicht gleich von den an einem Punkte versammelten Völkern, sondern einfach gleich „draußen im Heidenland". — Die Verschiedenheit des Metrums mag **7—11**

als Teil eines ehedem selbständigen Gedichts ausweisen. Wie geläufig solches Übernehmen war, ist aus Ps 116 zu ersehen.

Von hier aus deutet sich auch **Psalm 56**. Der Kehrvers (5 und 11 f.) spricht hier nicht die Bitte, sondern gleich das gläubige Zutrauen zu ihrer Erfüllung mit Berufung auf eine Zusage aus, zugleich im Blick darauf, daß Menschen, Fleisch (vgl. Jes 31, 3), dem nichts antun können, der unter Gottes Schutz steht. Die Feinde, die den Beter bedrohen (2. 3), sind hier Krieger. Doch mag dieser Ausdruck nur bildlich gemeint sein, denn in 6. 7 scheint es eher, es handle sich wie in 57, 7 f. um böswillige Verleumdung und Nachstellung; vgl. weiter in Anm. k. — Besonders die „Fersen" weisen auf Verfolgung. Es ist das Bild des Jägers, der des Wildes Spur verfolgt. Hier setzt nun die Erklärung des Gottvertrauens (abgesehen vom Kehrvers) mit 9 f. ein. Wird das Elend „gezählt", so können es nur dessen Tage sein. Gott schreibt sie und das Maß der Tränen, die in einem Wasserschlauch gemessen und aufbewahrt werden, auf, um allezeit besonders dringend an die Zusage der Hilfe (5. 11) erinnert, gemahnt zu werden. Sobald dann die Not so groß ist — wie jetzt —, daß der Verfolgte zu Gott rufen muß 10, so liest er in dem Buch und schreitet ein. Mit dem Lebens- oder Schicksalsbuch von 139, 16 hat dies Buch m. E. nichts zu tun. — Das Gelübde schließt sich in 14 an 116, 8 an.

58 Rache an frevelhaften Richtern!

1 Dem Musikmeister, „Verdirb nicht!"; von David, ein Miktam[a]
2 *Sprecht in Wahrheit ihr Recht, ihr 'göttlichen Wesen'[b],*
richtet die Menschenkinder ihr richtig? 4+3
3 *Ja 'insgesamt'[c] Frevel ihr übet im Land[d], 'Gewalttat wägt dar eure Hand'[e]!* 4+3
4 *Von Geburt sind[f] die Frevler abtrünnig, vom Mutterschoß an gehn irre die Lügner;* 3+4
5 *Gift haben sie gleichwie 'eine Schlange'[g],*
wie eine taube Natter, die ihr Ohr verstopft, 3+4
6 *daß sie nicht höre des Zauberers Stimme,*
des Beschwörers, der Beschwörungen kundig. 4+3
8 *'Jahwe', zerbrich die Zähne in ihrem Maul, zerstoße das Gebiß der jungen*
Leun [Jahwe]! 4+3
8 *Laß sie zerfließen[h] wie Wasser, das sich verläuft*
. . . . . [i] 4+?
9 *gleich wie die Schnecke, die im Schleim zergeht,*
wie eine Fehlgeburt, die nicht die Sonne schaut[k]; 4+4
10 *bevor eure Töpfe den Stechdorn merken (?)[l],*
'sinkt hin eure Sippe', Grimm wird sie wegstürmen[m]. 4+4
11 *Es freut sich der Fromme, weil er Rache geschaut,*
er badet seine Füße im Blute der Frevler. 4+4
12 *So sprechen die Leute: ja dem Frommen wird Lohn,*
ja es gibt noch „Götter", die auf Erden richten! 4+4

a) Vgl. zu 57, 1 und 16, 1. b) l. אֵלִּם = אִלְּמִים; 𝔐 ist unverständlich („in Verstummen“?). c) 𝔐 „im Herzen“; l. nach 𝔖 בְּפִיהֶם. d) Man versetze den Hauptakzent hierher; עֲוָלָה = עָוְלָה. e) 𝔐 „ihr wäget dar die Gewalttat eurer Hände“; l. תְּפַלְּסוּן, חָמָס ר׳ תְּפַלְּסוּן. f) Perf. 3. Plur. von זור = זור wie בשׁשׁ, מבּוּ. g) 𝔐 „Schlangengift“, was zum folgenden Vergleich weniger gut paßt. Str. חמת. h) sieht aus wie Nif. von מאס, doch liegt viell. nur eine eigenartige Schreibung = וַיִּמָּסוּ Nif. v. מסס vor (Well. Sk). i) Ganz unsicher; 𝔐 etwa: „er möge seine Pfeile spannen als wären sie (?) abgehauen“; vielleicht stand da etwas wie: „wie Gras, das dahinwelkt“, vgl. BH. k) Ganz unsicher. Der Plur. חָזוּ hinter dem Singul. נ׳ א׳ befremdet, da nach Hi 3, 16; Qoh. 6, 3—5 das Nichtsehen der Sonne als nähere Bestimmung zur Fehlgeburt zu gehören scheint, so daß man an einen verkürzten Relativsatz denken muß (daher auch, s. u., der st. constr.). Viell. ist נפל im kollektiven Sinne gemeint. Aber auch נ׳ אֵשֶׁת das am ehesten „Fehlgeburt des Weibes“ zu bedeuten scheint, befremdet durch den st. constr. אֵשֶׁת für אִשָּׁה. Demgemäß denken 𝔗 und Talm. (vgl. Del.) an „Maulwurf“. In der Tat scheinen beide dem jüdischen Bewußtsein verwandte Vorstellungen dargeboten zu haben (ZAW 33 [1913], 153). Aber das bibl. Hebräisch weiß davon noch nichts. Man fasse also entweder אֵשֶׁת als st. abs. für אִשָּׁה (GK 96) oder besser mit Del. im „genitivischen Scheinverhältnis“ zum Folgenden. l) Ist der Text heil, so kann nur eine sprichwörtliche Redensart vorliegen, die daran anknüpft, daß Dornbüsche im holzarmen Palästina vielfach als Brennstoff benützt werden. Sie müßte also bedeuten: ehe die Töpfe von dem an ihnen angelegten Dornfeuer erhitzt sind, urplötzlich. m) 𝔐 etwa: „wie lebend (= roh?) wie ein Zorn [l. viell. בְּמוֹ, dann: im Zorn] stürmt er ihn hinweg“ (vgl. zum Verb. שׂער König, Lex.). Doch ist abgesehen von allem andern schon die Beziehung des sing. Suffixes vollkommen dunkel. Mü. רַמָּךְ חַיֶּיכֶם von מכך Hof und חי = Sippe für כמו־חי כמו.

Soweit der überaus verderbte Text eine Erklärung ermöglicht, ist von der Lesart אֵלֶּם in v. 2 auszugehen. Sie ist nach Ps 82, dessen Deutung verglichen werden mag, zu geben. Aus Dan 10, 13. 20 ff., wo von den Schutzengeln der Völker die Rede ist, schließt man neuerdings (Kautzsch, Gunk. u. a.) mehrfach, daß auch hier von Schutzgöttern der Völker geredet werde, „denen Jahwe das Regiment über die letzteren übergeben hat, die aber ihre Macht zur Bedrückung Israels mißbrauchen“ (Kaut.). Aber so wenig das spätjüdische Theologumenon, das wahrscheinlich auch in Jes 24, 21 ff. auftritt, in Frage gestellt werden soll, so unmöglich ist es m. E. andererseits, dasselbe auf unsern Psalm anzuwenden. Zunächst wäre bei dieser Erklärung unbedingt nötig, den Gegensatz von Frommen und Gottlosen im Sinne von Israel und den Heiden zu fassen, eine Deutung, die zu v. 4, wo die Gottlosigkeit der Gottlosen und Lügner bis auf ihre Geburt zurückgeführt wird, schlechterdings nicht passen will. Faßt man die Worte hingegen einfach von gottlosen Individuen, so lassen sie sich ohne Schwierigkeit nach Gen 8, 21 verstehen. Sodann aber stellt auch der Schluß, v. 12 b, jener Deutung unüberwindliche Hindernisse entgegen. Bei ihr müßte dieses אלהים unbedingt auf Jahwe gehen. Dann bleibt aber der Plural שפטים schlechthin unerklärt. Gerade hier, wo Jahwe den Heidengöttern gegenübergestellt wäre, dürfte schlechterdings kein Plural stehen. Es bleibt daher hier nur die Bedeutung „Götter“ = Richter. Danach muß dann auch אֵלֶּם in 2 in demselben Sinne zu verstehen sein. Diese Deutung darf sich immer wieder auf Ex 21, 6; 22, 7. 8 berufen — nicht als bedeute dort dem Gesetzgeber אלהים

den Richter, wohl aber in dem Sinne, daß das „vor“ Gott, ja „von“ Gott (v. 8[b]) geübte Gerichtsverfahren die Späteren, darunter unsern Dichter, auf den Gedanken brachte, daß die dabei zweifellos mittätigen menschlichen Richter als Elohim „Gottwesen“ bezeichnet seien. Vgl. noch zu 82, 6.

Unser Psalm würde demnach den Gedanken vertreten, daß die Richter vielfach, ja insgesamt, ihre Pflicht nicht erfüllen 2. 3, und darum die Gottlosigkeit sich auf Erden so breit mache. Wie die Gottlosen schon von Jugend auf verderbt sind, so fahren sie Giftschlangen gleich, die sich nicht bannen lassen wollen, ungehindert fort, ihr Wesen zu treiben. Das Treiben der Schlangenbeschwörer scheint dem Dichter recht geläufig zu sein 4—6. Die Bitte an Jahwe, mit scharfem Gerichte dreinzufahren und den Frommen den Genuß blutiger Rache zu gönnen (s. 41, 11 ff.), schließt sich an 7—11 und mündet dann aus in die Zuversicht, daß es doch noch „Götter“, d. h. Richter, die diesen Ehrennamen verdienen, auf Erden gibt 12. Wohl möglich, daß damit eine ironische Anspielung auf die Scheingötter auf heidnischen Königsthronen beabsichtigt ist. Indem Jahwe die Frevler niederschlägt und den Gerechten Genugtuung gewährt, was nur durch die Hinrichtung der Gottlosen (11) vermittelt gedacht sein kann, hat er die Gerechtigkeit auf Erden und die sie vollstreckenden Richter wieder zu Ehren gebracht.

59 Freche Räuber.

1 Dem Musikmeister, „Verdirb nicht!“; von David ein Miktam[a], als Saul hinsandte und sie das Haus bewachten, ihn zu töten[b].

2 *Errette mich, mein Gott, von meinen Feinden,*
vor meinen Widersachern schütze mich; 3+3

3 *errette mich vor den Übeltätern, und vor den Blutmenschen hilf mir!* 3+3

4 *Denn siehe, sie lauern auf meine Seele, 'es rotten sich' [c] Starke wider mich;* 3+3
ohne meine Schuld und Missetat, Jahwe, 5 *ohne 'mein' Verschulden[d]* 3+3
laufen sie und bereiten sich[e]: wach auf mir entgegen, sieh drein! 3+3

6 *Nun du, Jahwe,[f] der Heerscharen[f] Gott, du Gott Israels,* 6
wach auf, suche heim alle 'Stolzen'[g], schone nicht treulose Verräter! [Sela] 3+3

7 *Allabends kehren sie wieder, heulen wie die Hunde,*
durchstreifen die Stadt. 6

8 *Ja, sie geifern mit ihrem Mund, Schwerter sind auf ihren Lippen:* 3+3
[„wer sollte es hören[h]?“]

9 *Aber du, Jahwe, wirst ihrer lachen und aller 'Stolzen' spotten.* 3+3

10 *'Mein Hort[i], dir will ich 'singen'[k], denn Gott ist meine Burg:* 3+3

11 *'mein Gott — seine[l] Gnade kommt mir entgegen,*
Gott läßt mich meine Lust sehn an meinen Feinden. 3+3

12 *Nicht erwürg sie, daß mein Volk nicht vergesse;*
mach sie unstät durch dein Heer, stürze sie! 3+3

13 *'Gib sie hin'*[m] [o Herr] *an die Sünde ihres Munds,*
[an das Vort ihrer Lippen] *daß sie in ihrer Hoffart sich fangen,* 3+3
und ob des Fluchs und der Lüge, die sie reden! 3
14 *Tilge 'sie'*[n] *im Grimm, daß sie nichts sind;* 3
daß sie erkennen, daß Gott Herrscher sei in Jakob
bis an die Enden der Erde! [Sela]. 6

15 *Allabends kehren sie wieder, heulen wie die Hunde,*
durchstreifen die Stadt. 6
16 *Sie schweifen umher nach Fraß und 'knurren'*[o]*, wenn sie nicht satt werden;* 3+3
17 *ich aber besinge deine Macht, bejuble alle Morgen deine Gnade;* 3+3
Denn du warst mir eine Burg, und Zuflucht zur Zeit meiner Not. 3+3
18 *Mein Hort, von dir will ich singen, denn Gott ist meine Burg:* 3+3
'mein Gott — seine Gnade kommt mir entgegen,
Gott läßt mich meine Lust sehn an meinen Feinden'[p]. 3+3

a) S. zu 16, 1 und zum Vorhergehenden bei 57, 1. b) vgl. 1 Sam 19, 11. c) 𝔐 „greifen an (?)"; doch s. zu 56, 7. d) Lies das Suffix der 1. Pers. e) für יְחָמֵנִי. f) 𝔐 + אֱלֹהִים, das aber als stat. abs. sekundär ist — schematisch an den Rand geschriebener Ersatz für יהוה. g) 𝔐 „Heiden", ebenso in 9. Aber da sonst alles auf innerjüdische Verhältnisse deutet, liest Duhm wohl richtig גֵּאִים. h) Die Worte sind metrisch und inhaltlich störend, also viell. Glosse, etwa nach 10, 4; 94, 7 u. a. i) l. עָדַי. k) 𝔐 „harren", aber שמר אֶל läßt sich in diesem Sinn nicht belegen, l. daher nach v. 18. l) l. das K'tib und vorher אֱלֹהַי (s. BH). m) 𝔐 „unser Schild ist der H."; aber man versetze den Versschluß und lese מָגִנֵּמוֹ als Imp. Piel; die nächsten Worte sind Akkus. der Beziehung (in doppelter Form); doch ist viell. zu lesen בְּחַ; „an" = an die Folgen (der Sünde). n) 𝔐 ohne Objekt, aber doppelt; l. nur einmal בָּלַם oder בְּלָמוֹ. o) 𝔐 „übernachten"; es handelt sich um לוּן murren (Hif.); l. וַיָּרִיעוּ. p) 𝔐 hat bloß: „Gott meiner Gnade"; l. und ergänze nach v. 11.

Das Stück zeigt weitgehende Ähnlichkeit mit Ps 55; augenscheinlich stammt es aus ganz ähnlichen Verhältnissen und wird demnach in derselben Weise zu deuten sein. Auch mit 56 und 57 berührt unser Psalm sich mehrfach, unter anderem auch durch die Neigung zur Verwendung des Kehrverses. In unserem Psalm scheint dieser sogar in doppeltem Schema verwendet zu sein (vgl. Jes 2, 6 ff.), dabei so, daß er zweimal die Strofe ein- und ausleitet.

Die Deutung im einzelnen ist nicht minder schwierig als bei Ps 55. Wir hören, daß der Dichter bedroht ist von übermütigen Feinden 3 f., von Verrätern 6 (also wohl solchen, die ehedem seine Freunde waren, vgl. 55, 14), von böswilligen Lästerern 8. Ja sie treiben sich im Schutze der Nacht wie eine Räuberbande in der Stadt — doch wohl Jerusalem — herum und schüchtern die Gegner ein 7. 15 wie heulende Hunde, die nach Speise suchen 16 — diese Worte sind wohl bildlich zu deuten. Daß die Schilderung eine jüdische Stadt im Auge hat und mit den Feinden an Volksgenossen denkt, liegt nahe. Dann freilich wird man am besten in 6 und 9 den Text ändern (s. o.). Man erkennt dann leicht wieder das uns so oft vorgeführte Bild der von gottlosen

übermütigen Gegnern bedrohten Frommen, die zugleich die ärmeren und schwächeren Elemente darstellen. Man denke an Szenen wie die in Ps 7, 14ff.; 10, 7ff. geschilderten. — Für alles Weitere jedoch, besonders das Wann anlangend, sind wir lediglich aufs Raten angewiesen. Liebhaber dieser Beschäftigung haben hier ein weites Feld.

Daß der Redende nicht die Gemeinde — wie man kindlicherweise aus dem „unser" in v. 12 geschlossen hat, das, auch wenn der mas. Text bliebe, hierfür nichts beweisen könnte —, sondern einer der führenden Männer unter den Frommen ist, bedarf nach früheren Psalmen kaum des Beweises. Was er aber mit v. 12 sagen will, bleibt um so dunkler, als er in 14 nun doch die Vernichtung der Gegner erfleht. Vielleicht ist gemeint, daß sie jetzt nicht getötet werden sollen, sondern erst nachdem sie als lebendiges Wahrzeichen von Gottes Zorn durch das himmlische Heer (35, 5) durch die Lande gejagt sind. Vor allem sollen ihre eigenen Lügen und boshaften Ränke sie zu Falle bringen. Vielleicht ist übrigens Steinmetzer (Bibl. Ztschr. 10 [1912] 367) im Rechte, wenn er aus den sich widersprechenden Äußerungen im Zusammenhang mit gewissen stereotypen Wendungen der babyl. Fluchliteratur den Schluß zieht, daß es sich um alte Fluchformeln handle, deren buchstäblicher Sinn verblaßt war.

60 Klage, Zuversicht und Bitte nach einer Niederlage.

1 Dem Musikmeister nach „Lilien des Zeugnisses"[a]; ein Miktam[b] von David zum Lehren,
2 als er mit den Syrern des Stromlandes und den Syrern von Soba stritt und Joab zurückkehrte und die Edomiter im Salztal schlug, 12000 Mann[c].

[1. Halbchor:]

3 *Gott, du hast uns verstoßen, zerstreut, uns gezürnt, ließest uns zurückweichen;* 3+3
4 *hast die Erde erschüttert, zerspalten, heile doch ihre Brüche, sie wankt!* 3+3
5 *Du hast Hartes dein Volk sehn lassen, mit Taumelwein[d] uns getränkt.* 3+3

[2. Halbchor:]

6 *Du gabst deinen Frommen ein Panier,*
sich drum vor dem Bogen[e] zu scharen: [Sela] 3+3
7 *daß deine Lieben gerettet werden, so hilf mit deiner Rechten[f], erhör uns!* 3+3

[Eine Stimme:]

8 *Gott hat in seinem Heiligtum geredet:* 3
„Will frohlocken[g], will Sichem aufteilen, abmessen das Tal Sukkot. 3+3
9 *„Mein ist Gilead und mein Manasse,* 3
„Efraim meines Hauptes Wehr, Juda mein Herrscherstab; 3+3
10 *„Moab ist mein Waschbecken,* 3
„meinen Schuh streck' ich über Edom, über Philisterland jauchze 'ich'."[h] 3+3

[Der Fürst:]

11 *Wer bringt mich hin zur Feste? wer geleitet[i] mich nach Edom?* 3+3
12 *Hast nicht du uns, Gott, verstoßen, ziehst nicht aus[k] mit unserm Heer?* 3+3

[Die Gemeinde:]

13 *Schaff uns doch Hilfe vor dem Feind, denn eitel ist Menschenhilfe.* 3+3
14 *Mit Gott wollen wir Heldentat tun, er wird unsere Feinde zertreten!* 3+3

a) Vgl. zu Ps 45, 1. b) Vgl. zu Ps 16, 1. c) Vgl. 2 Sam 8, 3ff. 13. (1 Chr 18, 3—13). Man sieht daraus, daß der Verfasser der Überschrift den Psalm für davidisch hielt und ihn auf jene Feldzüge Davids bezog. Die LA שׁוּרם mag durch Versehen aus שׁמם entstanden sein. Die Wendung „zum Lehren" לְלַמֵּד erklärt sich wohl nach 2 Sam 1, 18, wo 𝔐 bei der Elegie Davids auf Saul und Jonatan dieselbe Bemerkung hat. Es ist demnach wohl möglich, daß in der Zeit des Sammlers unsrer Lieder die jüdische Jungmannschaft dieses besonders kriegerisch klingende Lied zu lernen hatte. d) Eigtl. Wein, der Taumel ist GK 131c. e) קְשָׁט ist eine späte, durch das Syr. und Targ. geschützte Nebenform zu קֹשׁט. Der Atnach ist zu נָס zu setzen. התנוסס hat nichts mit נוּס fliehen zu tun, sondern gehört zu נֵס „Feldzeichen, Zeichen der Sammlung". f) Viell. ist mit Lag. Ps 164 zu lesen יוֹנָתְךָ „deine Taube" = Israel, vgl. HL 2, 14. g) Auch hier sind die Akzente störend. h) l. die 1. Pers. Impf. und vorher עֲלִי. i) besser Impf. k) 𝔐 + Gott.

An diesen in mehr als einer Hinsicht schwer zu deutenden Liede ist jedenfalls so viel sicher, daß schwere Niederlagen im Kriege (v. 6) vorangegangen sind, weiter, daß die Absicht besteht, gegen das Gebirge Efraim, Moab, Edom, Philistäa zu ziehen (8ff.). Die Überschrift denkt deshalb an den bekannten Feldzug Davids von 2 Sam 8 (s. o.). Doch spricht gegen die von ihr vertretene Fassung entscheidend, daß David keine Niederlage erlitt, wohl auch die späte Form קְשָׁט (s. o.). So richtet sich unser Augenmerk naturgemäß, da wir von Feldzügen der hier beschriebenen Art sonst kaum etwas wissen,[1]) auf die makkabäische Zeit. Es ist, wenn auch bei dem bekannten Mangel an Nachrichten über die vormakkabäische Zeit keineswegs sicher, doch immerhin das Wahrscheinlichste, daß unser Psalm ein Gegenstück zu Ps 44 ist; vgl. die Einleitung zu Ps 44.

Seiner Form nach scheint das Lied am ehesten in die Klasse der gottesdienstlichen Wechselreden zu gehören, da in v. 8ff. augenscheinlich, etwa in der Weise von Ps 20f. 65. 81 ein Einzelner auftritt und einen Gottesspruch mitteilt.

3—5 Die Klage. — Die Niederlage war so groß und mit ihr die Erschütterung der Besiegten, daß die Erde unter ihnen zu wanken schien. Das in Palästina gar nicht seltene Erdbeben tritt hier als Bild auf, unter dem alle Schrecken zusammengefaßt sind 4. Ein zweites Bild von Unheil und Verderben, bei späteren Profeten geläufig (Jes 51, 17; Jer 25, 15; Ez 23, 33), im Psalter noch 75, 9 vorkommend, ist das vom Taumelwein. Quem deus vult perdere, eum dementat. Zürnt die Gottheit, so macht sie den Frevler trunken, damit er Törichtes tue, um das Verderben auf sich zu laden 5. V. 5a ist demgemäß die Folge von 5b: weil Israel betört war, mußte es Hartes erleben. —

[1]) Daß Josia sein Gebiet nach Norden erweiterte, ist richtig. Aber wir wissen hierüber zu wenig Genaues, um den Psalm hierher versetzen zu dürfen. Vor allem aber ist dort von Edom, Moab, Philistäa gar nicht die Rede.

6. 7 Vertrauen und Bitte. — Die Worte sind viel erklärt. Meist faßt man sie neuerdings (Bae., Stä.) als Ausdruck eines grimmen Sarkasmus: die Fahne, die sonst das Zeichen der Sammlung zu mutigem Angriff auf die Feinde war, wurde für uns zum Symbol der Zerstreuung und Flucht. Allein dazu stimmen die doch unmöglich ironisch gemeinten Worte der Bitte 7^b nicht. Sind sie ernst gemeint, so doch wohl auch 6. 7^a. Die Klage wird also in **6** abgelöst durch ein Wort gläubiger Zuversicht. Das „Panier", sonst eine Signalstange oder Standarte, um welche die Krieger sich sammeln, ist hier Jahwe selbst: du bist und bleibst der rechte Kriegsmann und unsre Zuflucht, selbst vor feindlichen Geschossen. Hieran schließt sich dann 7 von selbst an; man ziehe 7^a zu 7^b.

8—10 Ein Orakel. — Die Aussprache gläubiger Zuversicht wird nun aufgenommen durch einen Gottbegeisterten, dem ein Orakel geworden ist. Nur so kann v. 8 verstanden werden. Wie Josua einst das Land an die siegreichen Israelstämme verteilte und jedem sein Gebiet zumaß, so jetzt das siegreiche Heer die Hauptgebiete des West- und des Ostlandes. Ihre Vertreter sind die Hauptorte Sichem und Sukkot, vgl. Gen 33, 17. 18; Richt 8 und 9. Derselbe Gedanke ist durch den Anfang von **9** ausgedrückt, während 9^b. Efraim als die Schutzwehr, wohl den Helm, der das Haupt behütet, demnach als den kriegstüchtigen Verteidiger, und Juda als den Zepter, den Schmuck und die Würde des Herrschers darstellend, bezeichnet. **10** verheißt die Unterwerfung der Nachbarn. Wie Jes 25, 10 mit noch stärkerem Bilde Moab in einen Misthaufen getreten werden soll, so dient es hier als den Schmutz und Unrat aufnehmendes Gefäß der Unehre. Edom und Philistäa aber sollen unterjochtes Gebiet werden, sei es nun, daß es Sitte war, die Besitzergreifung durch das Werfen des Schuhs über ein Gebiet auszudrücken, wie es im spätern Habesch bezeugt ist (Del. und bes. Jirku ZAW 37 [1917/8] 124 f.), sei es, daß die Untertretung, das Setzen des Fußes auf den Nacken (vgl. Ps 110, 1) gemeint ist.

11. 12 Neue Klage. — So freudig man dem Orakel und seiner Verheißung zustimmen möchte, es bleibt doch das Bedenken, das schon v. 3 aus dem bisherigen Unglück entnommen hatte **12**. Darum wagt man nur auszuziehen, wenn Gewißheit besteht, daß Jahwe selbst mitzieht. Es fällt freilich auf, daß von den vorher erwähnten Landschaften hier nur Edom genannt wird, dessen feste Hauptstadt wohl mit *'îr masor* (Ps 108, 11 מְצוּר) gemeint ist. Es scheint demnach, daß von dort der Feldzug ausgehen sollte **11**.

13. 14 Abschluß. — Die ersehnte Gewißheit wird durch die Schlußbitte gewonnen, die schon in 13^b in eine Aussprache des Glaubens ausmündet und in **14** geradezu zu den Gedanken von v. 6 zurückkehrt.

61 Ein Verbannter.

1 Dem Musikmeister, auf Saitenspiel*; von David.

2 *Höre, o Gott, mein Schrein, merk auf mein Gebet!* 5

3	*Vom Ende der Erde ruf ich zu dir, da mein Herz verschmachtet:*	3+3
	auf einen Fels 'erhebe mich'[b]*, führ mich!*	3
4	*Denn du wardst mir Zuflucht, ein starker Turm vor dem Feind.*	3+3
5	*Laß ewig mich wohnen in deinem Gezelt,*	
	unter deinen Fittichen Zuflucht haben! [Sela]	3+3
6	*Denn du, o Gott, hörst mein Gelübde,*	
	belohnest wohl[c]*, die deinen Namen fürchten.*	4+4
7	*Füge Tage zu den Tagen des Königs, seine Jahre sei'n 'wie die' ewigen Tage*[d]*!*	3+3
8	*Er throne ewig vor Gottes Antlitz,*	
	bestell ihm Gnade und Treu, die ihn behüten![e]	4+4
9	*So will ich ewig deinem Namen lobsingen, daß ich zahle meine Gelübde täglich.*	3+3

a) l. den Plural. b) 𝔐 „der mir zu hoch ist (um ihn selbst zu besteigen)", — recht seltsam. Aber צָר „in der Not, die mir zu hoch" (Duhm), ist Schlimmbesserung, da die Not tief ist. L. nach 𝔊. c) eigtl. „gibst das Besitztum derer", gewährst ihnen das ihnen Zukommende. Doch ist vielleicht, was durch den Parallelismus stark empfohlen wird, nach 21, 3 *arešet* „Begehren" zu lesen. d) für 𝔐 יְמֵי l. יְרֵחֵי. e) vgl. Prv. 20, 28: dort scheint unser Vers zitiert zu sein (מָנַן apokop. aus מַנָּה Imp. Pi.).

Ein in weiter Ferne (3), also wohl in der Verbannung Weilender, bittet flehentlich um Heimkehr zum Tempel, Jahwes „Zelt", um dort bleiben und den Schutz der Gnade und Gemeinschaft Gottes genießen zu können (5). Vielleicht ist auch der von ihm erbetene Fels (3c) nicht rein bildlich, sondern vom Zion zu verstehen. Wird sein Gebet erhört, so will er gern sein Gelübde einlösen (6. 9), das darin besteht, daß er ewig Jahwes Namen preisend verkündet (9). Vielleicht die Ursache seiner Verbannung, jedenfalls aber das, was ihn an ihr besonders schwer drückt, sind seine Feinde (4) — seien es Verleumder, seien es solche, die ihn höhnen wie etwa den Dichter von Ps 42, 11. Als Grund für die Erhörung seiner Bitte gibt er seine Gottesfurcht an, schwerlich aber im Sinne der Zugehörigkeit zu einem bestimmten Kreise der Gottesfürchtigen 6. An sich wäre nicht ausgeschlossen, daß damit, der wörtlichen Übersetzung gemäß, eine bestimmte Anspielung darauf beabsichtigt wäre, daß den Frommen, d. h. dann Israel, das Land von Rechts wegen zukomme. Aber der Parallelismus heischt entweder den Sinn der oben nach Luth. gegebenen freieren Übersetzung oder aber (s. Anm. c) eine Textänderung, womit auch weitere Folgerungen wegfallen.

Eigenartig ist nun aber unserem Liede, daß das persönliche Anliegen an Gott mit einem Gebet für den König verbunden wird 7. 8. Hier wird dem König ganz in der Weise von 72, 5 ff. ewige Herrschaft und dauerndes Leben erbeten. Auch werden Gnade und Treue Jahwes als schützende Engel auf ihn herabgefleht (vgl. zu 85, 11 f.). Diese Wendung des Gedichtes zeigt jedenfalls, daß Jerusalem einen König hat. Sie weckt aber weiter den Eindruck, als wäre der König an Entfernung und Rückkehr des Bittenden beteiligt und als sollte das Lied seine eigentliche Spitze in dem Gebet für den König finden. Dann

würde ein Verbannter Jahwe und den König um seine Heimkehr bitten. Wer der König und der Verbannte sind, bestimmen zu wollen, wäre gleich vermessen. Nicht einmal, daß die Verbannung die babylonische oder einer ihrer Akte, der König also Zedekia sei, läßt sich behaupten. Es mag irgendeiner der späteren Könige Judas sein. An einen solchen wird man allerdings denken müssen, da keinerlei sichere Anzeichen noch späterer Zeit (vgl. Anm. e) nachweisbar sind (denn den Plur. *ʿolamīm* kann man nicht als solches werten).

62 Stille zu Gott!

1 Dem Musikmeister; 'von' Jedutun[a] ein Psalm [von David].
2 *Jawohl zu Gott ist still*[b] *meine Seel;*
von ihm kommt meine Hilf! 6
3 *Ja er ist mein Fels, 'meine'*[c] *Hilfe, mein Hort.*
ich werde gar[d] *nicht wanken.* 6
4 *Wie lang wollt ihr einstürmen*[e] *auf einen Mann, ihn morden*[f]
gleich einer sinkenden Wand?[g] 6
5 *Ja von seiner Höhe planen sie, ihn zu stoßen, 'eine gestürzte Mauer':*[h] 6
Lüge ist ihre Lust, mit dem Mund[i] *segnen sie und fluchen im Innern.* [Sela] 6
6 *Jawohl in Gott sei still meine Seel:*
von ihm kommt meine Hoffnung! 6
7 *Ja er ist mein Fels, meine Hilfe, mein Hort,*[k]
ich werde 'gar'[l] *nicht wanken.* 6
8 *Auf Gott ruht mein Heil: 'meine'*[m] *Ehre, mein Hort, meine Zuflucht ist Gott.* 6
9 *Ihr 'alle in der Gemeinde'*[n], *traut ihm, schüttet aus vor ihm euer Herz!* 6
. . . . . *Gott ist eine Zuflucht für uns.* [Sela] 6?
'Jawohl zu Gott ist still meine Seel:
von ihm kommt meine Hilf'![o] 6
10 *Ja ein Hauch sind Menschen, nur Lüge die Mannen*[p],
weniger[q] *als Hauch beide.* 6
11 *Baut nicht auf Gewalt, noch auf Raub eitle Hoffnung*[r]*: achtet*[s] *nicht darauf!* 6
12 *Eins hat 'er'*[t] *geredet, zwei sinds, die ich hörte: daß Gottes die Macht ist;* 6
13 *und dein*[u] *ist die Gnade, denn du vergiltst einem jeden sein Tun.* 6

a) Lies wohl nach 39, 1 לִידִיתוּן. Es liegt dann wohl eine doppelte Überlieferung vor. b) eigtl. „in Stille", adv. vgl. 39, 3 c) 𝔐 hat noch ו copul., das mit dem Atnach metri causa zu beseitigen wäre, s. unten. d) Adv. wie sonst רַב auch רַבָּה 65, 10, „viel, sehr". e) Pil. v. הוּת, das sich nach هَوَّتَ „anschreien" (vgl. Del nach Wetzstein), viell. auch nach هَتَّ, هَدَّ (s. GB) erklärt. f) 𝔐 + „ihr alle"; die Form mit ŏ erklärt sich aus Varianten mit ă. g) Man nehme hier den Versschluß an; s. die folg. Anm. h) ziehe das ה zum vorhergehenden Wort und lies גַּדֶרֶת דְּ; die zwei Worte sind wohl an den Schluß der Zeile zu rücken. i) 𝔐 „seinem" l. besser בְּפִיהֶם = בְּפִימוֹ. k) s. Anm. c. l) füge nach v. 3 ein רַבָּה. m) Die Änderung erklärt sich wie die von Anm. c und k. n) 𝔐 „zu aller Zeit"; l. nach 𝔊 כָּל־עֵדָה (vgl. das Paseq und dazu

Bae.) o) Die Zahl der Stichen in den einzelnen Strofen und das אַךְ zu Beginn von v. 10 machen es wahrscheinlich, daß der Kehrvers von v. 2 und 6 auch hier stand. p) 𝔐 + „auf der Wage hinaufzugehen; sie"; letzteres zieht 𝔐 zum Folgenden: „sie sind weniger" usw., wodurch die seltene Reihe 2 + 3 entstünde. Aber לְתַּלּוֹת bleibt dunkel. Man deutet nach GK 114k: „auf der W. sind sie bestimmt emporzuschnellen" (unter Versetzung des Atnach); aber es ist doch nirgends von schwer und leicht die Rede. Die Worte bleiben unverständlich und sind wohl eine fälschlich hierher geratene Glosse. q) Das מִן des Komparativs, eigtl. „mehr als". r) das Verb. הבל gehört zu הֶבֶל Hauch, Eitles; hier Eitles denken, eitle Hoffnung setzen. s) 𝔐 + „Vermögen, wenn es sproßt"(?) — wohl eine Glosse. t) 𝔐 + „Gott". u) 𝔐 + „Herr".

Das Metrum dieses Gedichtes bietet ein besonders deutliches Beispiel dafür, wie im heutigen Masoretentexte vielfach in den Psalmen das „Mischmetrum", d. h. der Wechsel der rhythmischen Formen die Herrschaft gewonnen hat. Denn so, wie wir das Gedicht heute lesen [1]), zeigt es jedenfalls in v. 10—13 eine andere Gestalt als zuvor. Aber auch schon in v. 3. 7. 8 nehmen wir deutlich das Schema 3+3 wahr, das sonst durchweg fehlt. Die Frage, wieweit die Dichter selbst an diesen Mischmetren Anteil haben, ist zurzeit noch stark umstritten und läßt sich vielleicht nie mehr vollkommen lösen. Die obige Übersetzung macht mit allem Vorbehalt den Versuch, zu zeigen, wie das Gedicht, falls es in einheitlichem Metrum gedichtet war, ausgesehen haben könnte. Für Elohim ist dabei stillschweigend Jahwe eingesetzt. Es läuft in gleichmäßigen sechshebigen Versen durch, wobei 9c entweder als Glosse oder als eingestreutes überschüssiges Stück nach Art eines Stoßseufzers oder aber als Rest einer Langzeile betrachtet werden kann. Im übrigen setzt das Gedicht diesem Schema (2+2+2) bis zu v. 9 keine besonderen Schwierigkeiten entgegen: auch die Doppeldreier (3+3) in v. 3. 7. 8 lassen sich nicht allzu schwer auf Sechser (2+2+2) einrichten, wodurch die volle Einheit hergestellt wäre.

Anders jedoch stellt sich die zweite Hälfte des Gedichts 10—13. Hier läßt das Schema sich zwar in 12 und 13 durch einfache Tilgung des Gottesnamens, hingegen in 10 und 11 nur durch größere Eingriffe in den Text, nämlich durch die Streichung einzelner Satzteile festhalten, wie die Anmerkungen zu v. 10f. zeigen. In dem Maße, in dem ein Forscher solche größere Eingriffe leicht nehmen wird, wird es ihm auch gegeben sein, an die Strenge des ursprünglichen Metrums zu glauben und zugleich die Einheit des ganzen Gedichtes festzuhalten. Kann er das Zutrauen zu jenen Operationen nicht gewinnen, so wird ihm nur übrig bleiben, entweder die Einheit des Gedichtes zu bezweifeln und v. 10—13 als Arbeit eines andern anzusehen oder an das Mischmetrum zu glauben. Im ersteren Falle muß freilich noch in Betracht gezogen werden, daß auch in 2—9 die Verse 3. 7. 8 zunächst als Doppeldreier anzusetzen wären und nur um des Schemas willen geändert sind.

Etwas anders denkt sich Sievers die Urgestalt. Nach ihm läuft 2—9 in Perioden von 5+4, genauer 3+2 und 2+2 durch, wobei allerdings schon hier manche Änderungen nötig werden (in 2. 5. 6 und 7 ist אַךְ zu streichen,

[1]) Natürlich abgesehen von *elohim* und *sela'*.

ebenso in 3 רַבָּה, in 8 צוּר־עֻזִּי, in 9 בְּכָל־עֵת). Hingegen 10—13 läßt sich auch auf dieses Schema nur schwer bringen. Das Stück scheint eher aus lauter Fünfern (3+2) bestanden zu haben (wobei in 11[a] וְאֵל zu lesen, in 11[b] nach חַיִל ein Wort, in 13 יהוה einzusetzen und der Versschluß zwischen 12 und 13 zu tilgen wäre), womit es für Sievers von selbst als Zusatz erscheint [nach persönlicher Mitteilung]. — Wieder anders stellt sich Rothstein, Grundz. d. hbr. Ryth., 92. 298ff., die Urgestalt des Liedes vor. Er hält 10[b]—13 für spätern Zusatz und findet unter Ausschaltung von 9 und Teilen von 4 und 5 vier Distichen des Schemas 3+2.

* * *

Das Gedicht ist ein Trostlied, dessen Kehrvers durchaus im Tone des Kehrverses von Ps 42/43 erklingt. Dementsprechend ist das Thema des Liedes: stilles Gottvertrauen in großer Not. Welcher Art die Not ist, darf aus **4. 5** entnommen werden: gottlose Feinde wollen durch heuchlerische Verleumdung „einen Mann", doch wohl den Dichter selbst, zu Falle bringen, ja sie würden sich nicht scheuen, ihn zu morden. Demgegenüber weiß er sich in Gott, als seinem Horte, geborgen und er weist auch die Gemeinde — falls die Herstellung des Textes richtig ist — in 9 auf ihn als alleinige Zuflucht. Der Dichter scheint demnach wie der von Ps 4 ein Führer der Frommen in der Gemeinde zu sein, nur daß er nicht wie jener von den eigenen Genossen, sondern von den Gottlosen Anfechtung erfährt. — In der 3. Strofe werden dann in **10—12** die Gegner nochmals angeredet und in belehrendem Tone auf die Hinfälligkeit des Erdenlebens gewiesen: gewöhnliche Sterbliche und Vornehme, vgl. zu 4, 3 und 49, 3, sind ihr gleichermaßen unterworfen; so mögen sie doch sich auf Gewalt nicht verlassen. Eine Apostrofe an Gott selbst, die auf seine Gnade, aber auch — den Feinden drohend — auf seine strafende Vergeltung hindeutet, schließt das Lied ab. v. 12 bietet einen sog. Zahlenspruch (vgl. Prv 30, 21ff.): Gottes Allmacht ist einmal, zweimal d. h. sie ist mehr als einmal, sie ist oft schon bezeugt.

63 Geistliches Minnelied.

1 Ein Psalm von David, als er in der Wüste Juda war[a].
2 [O Gott] *Mein Gott, dich suche ich, es dürstet meine Seele nach dir;* 3+3
es schmachtet nach dir mein Leib im dürren[b] und wasserlosen Land. 3+3
3 *So[c] im Heiligtum schau ich nach dir, zu sehn deine Macht und Hoheit.* 3+3
4 *Denn deine Gnade ist besser als Leben, meine Lippen preisen dich.* 3+3

5 *So will ich dich lebenslang preisen, meine Händ in deinem Namen aufheben:* 3+3
6 *wie an Fett[d] sättigt sich meine Seele, mit Jubellippen preist mein Mund,* 3+3
7 *wenn ich dein auf dem Lager gedenke, in den Nachtwachen über dich sinn[e].* 3+3
8 *Denn du bist mir zur Hilfe[f] gewesen, im Schatten deiner Flügel 'weil ich'[g].* 3+3
9 *Meine Seele hanget an dir, deine Rechte hält mich fest.* 3+3

10 *Sie aber, die mir stehn*[h] *nach dem Leben,*
müssen fahren in die Tiefe der Erd; 3+3
11 *müssen 'stürzen'*[i] *in die Hände des Schwerts und werden der Schakale Teil!* 3+3
12 *Doch der König freut sich in Gott; es rühmt sich, wer bei ihm schwört,* 3+3
weil den Lügnern das Maul gestopft ist. 3

a) S. die Erklärung. a) 𝔐 + רְעֵבָה, das sich schon durch die Maskulinform als Glosse erweist, vgl. 143, 6. c) = in diesem Zustand. d) 𝔐 + und Fett (Mark). e) Luth. schön, aber unmöglich: „wenn ich mich zu Bett lege, so denke ich an dich, und wenn ich erwache, so rede ich von dir". f) alter Akkus. GK 90e. g) 𝔐 „juble ich"; l. viell. nach 91, 1 אֶחֱלוֹן. h) 𝔐 + „zum Verderben"; viell. aus לִשְׁאֹל? i) 𝔐 „man wird ihn stürzen" Hif.; l. Pu. ohne Suff.

Ein rechtes „geistliches Minnelied", wie es Del. mit Grund genannt hat. Es bringt in besonders inniger Weise, vor allem in v. 4, den Gedanken zum Ausdruck, daß der Besitz Gottes das Leben erst lebenswert macht und reiht sich damit jenen Liedern würdig an, die Gott als das höchste Gut preisen. Am nächsten berührt sich unser Psalm hierin neben 73, 25 mit 36, 8—10 und 94, 16 ff., deren Erklärung verglichen werden mag. Demnach ist es wohl nicht zufällig, daß das Lied in der alten Kirche (s. bei Del.) als Morgenlied galt, was seine nächste Veranlassung in der Deutung von שְׁחַר v. 2 = frühe suchen, hatte.

Trotzdem würde man irre gehen, wollte man das Lied als bloßes geistliches Lied, abgezogen von äußerer Veranlassung, verstehen. Es geht nicht an, z. B. mit Stärk zu leugnen, daß es ein Bittgebet sei. In der Tat ist es, wie die Erklärung von v. 10 ff. zeigt, ein solches. Der Betende ist zwar nicht der König selbst, aber ein ihm Nahestehender. Die Feinde sind auch wahrscheinlich politische Gegner oder eine Partei im Volk. Die Überschrift denkt wegen v. 2 an David auf der Flucht vor Saul oder Absalom. Wäre die Wüste dort wirklich gemeint, so würde gerade bei diesem Psalm sachlich manches zu einem Mann aus der Umgebung Davids passen. Aber das בְּ von v. 3, das dazu zwingt, die Wüste bildlich zu fassen, schließt diese Erklärung aus. Es wird demnach ein Lied aus der Zeit irgendeines vorexilischen Königs von Juda sein. Der Betende ist von Feinden schwer bedroht, die, wie es scheint, auch die Feinde des Königs sind. Es mag sich also um irgendeinen Aufstand handeln, in dem der Betende der Führer der Partei des Königs war.

2—4 Die dürstende Seele. — Ganz in der Weise von 42, 2 f. wird hier das sehnende Verlangen nach Gottes Gnade mit dem zehrenden Durst eines nach Wasser Lechzenden verglichen. Der Dichter ist im Tempel, aber in seiner schmachtenden Sehnsucht kommt er sich, ehe er der Gnadengemeinschaft Gottes aufs neue gewiß geworden ist, als ein in die wasserlose Wüste Ausgestoßener und dem Verdursten Preisgegebener vor, vgl. 143, 6. Gottesferne ist ihm der Tod ja von Gott geschieden sein, ist ihm mehr als jener, und Gott gnädig zu eigen haben mehr als das Leben. In dieser Gewißheit und dieser zehrenden Sehnsucht (בֵּן) 3 tritt er vor den Altar und vor Gottes Antlitz und

schaut nach Gott aus in der Hoffnung, seine Macht und Herrlichkeit zu erfahren, d. h. hier natürlich (vgl. 4): Gott als ihm gnädig erleben zu dürfen. Daß er gerade sie zu „sehen“ hofft, hängt mit seiner persönlichen Lage (vgl. 10 ff.) zusammen. Wie aber kann er sie schauen und erleben? Doch nur in derselben Weise, wie sonst im Psalter Gott im Tempel „geschaut“ wird: indem im Opfer und Gebet, im Weilen vor Gottes Antlitz und im anbetenden Versenken in seine Gegenwart die Nähe und Huld Gottes ihm unmittelbar gewiß, von ihm erlebt und erfahren wird — ein weiteres Beispiel davon, wie Tempel und Kultus so vielfach nur noch äußeres Medium, bloßes Hilfsmittel, ja vielfach nur noch bloßes Sinnbild (vgl. zu 6) des inneren Erlebens und Ergreifens Gottes und damit des unmittelbaren religiösen Erlebnisses und zugleich der mystischen Versenkung in Gott geworden sind, vgl. zu 36, 9.

5—9 Die Erfüllung. — Daß das Hoffen nicht umsonst ist, das Gebet (vgl. 4^b) nicht unerhört bleibt, weiß er aus früherer Erfahrung: er hat schon Jahwes Hilfe erfahren und weiß sich deshalb unter seinen Flügeln geborgen 8. 9. So wird er auch ferner Jahwes sich trösten können: nicht allein hier im Tempel, nein lebenslang und überall soll sein dankbarer Preis erschallen! Selbst wenn er daheim auf nächtlichem Lager in Gott sich versenkt, so soll es ihm sein, als wäre er hier im Tempel und als nähme er teil an heiligen Mahlen der Gemeinschaft oder als jubele er mit in der versammelten Gemeinde zum Preise des großen Herrn und Helfers Israels 6. 7. So stark also konnte das Bewußtsein, daß der Tempelkultus nur Medium, nicht Selbstzweck war, sich entwickeln, daß man schließlich dahin gelangen konnte, dasselbe, was man dort hatte, auch daheim und ohne den Tempel zu erleben! Wie nahe stehen doch im Grunde solche Fromme dem Wort Jesu von Joh 4, daß man einst weder in Jerusalem noch auf dem Garizim anbeten werde, sondern im Geist und in der Wahrheit!

10—12 Die Feinde. — Hier erst tritt das Lied richtig auf den Boden der äußeren Wirklichkeit. Wir sehen jetzt, daß das stürmische Verlangen nach Gott und seiner Gnade doch auch eine ganz reale, greifbare Veranlassung hat. Es wäre unrecht, darum allein schon die Lauterkeit der Absicht der vorhergehenden Bitten anzuzweifeln. Aber es ist auf der anderen Seite auch nicht gleichgültig, es zu wissen. Was dem Betenden sein Verlangen rege gemacht und den Mund geöffnet hat, sind Feinde, die ihn hart bedrängen — und, wie es scheint, mit ihm den König. Ob Heiden oder Aufständische im eigenen Volke, wird nicht vollkommen klar. Daß sie als „Lügenredner“ bezeichnet werden (12), läßt auch keine weiteren Schlüsse zu: Schmähreden und Schmähverse waren bei Gegnern jeder Art an der Tagesordnung. Ihnen wünscht er die Scheol, das Schwert und die Schakale. Letztere bedeuten den Tod auf freiem Felde, sei es in der Schlacht, sei es durch Hinrichtung 11. Der König aber mit allen denen, die bei ihm schwören“ d. h. die sich zu ihm bekennen, wird schließlich triumfieren 12. Auf wen bezieht sich בּ? Wenn die Beziehung auf den König irgend möglich ist, so muß sie nach der Wortfolge als

die natürlichste angenommen werden. Nun wissen wir aus Gen 42, 15 (חֵי פַּרְעֹה), daß man nach E in Ägypten beim Leben des Königs schwur. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß dies in Israel, wo der König ebenfalls eine geheiligte Person ist, auch der Fall war.

64 Strafgericht über die Verfolger der Frommen.

1 Dem Musikmeister, ein Psalm von David.
2 *O höre, Gott, meine Stimme, wenn ich klage,*
vor dem schrecklichen Feind behüte mein Leben! 4+4
3 *Birg mich vor der Gemeinschaft der Bösen, dem Toben der Übeltäter,* 3+3
4 *die da wetzen wie ein Schwert ihre Zunge,*
ihren Pfeil spannen zu bitterer Rede; 3+3
5 *daß sie heimlich schießen den Frommen, ihn treffen unversehns, 'ahnungslos'*[a]. 3+3
6 *Sie verbergen 'dreist' ihre Fallen*[b], *und sagen: „wer wird sie*[c] *sehn?"* 3+3
7 *Sie ersinnen 'ihre Frevel' mit eifrigem Sinnen*[d] *(?)*
. . . . . .
8 *Da trifft sie Gott mit dem Pfeil*[e], *urplötzlich kommen ihre Schläge;* 3+3
9 *'er stürzt sie ob' ihrer Zunge*[f], *alle schütteln sich, die auf sie sehn.* 3+3
10 *Da fürchten sich alle Menschen und verkündigen Gottes Tun,* 3+3
achten auf seiner Hände Werk[g]. 3
11 *Der Gerechte freut sich Jahwes* [und birgt sich in ihm];
des rühmen sich alle redlichen Herzen. 3+3

a) 𝔐 „und fürchten sich nicht", also ohne Scheu; doch l. besser den Sing. und fasse ihn = ohne daß er etwas fürchtet. b) 𝔐 etwa „erklären für sich für fest, dauernd ihren bösen Anschlag, erzählen wie sie verb.". Aber s. BH und die Addenda zu BH[2a]. Zu חזק gehört eigtl. יָד, Mut haben und im Piel ermutigen (andre oder sich); יָד kann aber wegbleiben Dt 12, 23; Neh 2, 18. c) לָמוֹ ersetzt den Akkus. und geht auf die Fallstricke. d) v. 7 ist jedenfalls verderbt; 7[a] läßt sich allenfalls wie oben fassen: תַּמְנוּ = תַּמּוּנוּ (?) deuten manche „wir sind fertig", aber man muß viell. lesen עוֹלוֹתֵמוֹ (von עָוְלָה); das Folgende ist dann Akkus. = „mit durchdachtem Sinnen". Mit 7[b] hingegen ist kaum ein Sinn zu verbinden, wörtl. „und das Innere eines Menschen und ein tiefes Herz"; auch mit Textänderungen ist kaum zu helfen. Mehrfach vorgeschlagen ist (auch Mü.) אָנֹשׁ und עָקֹב, dann etwa: „mit unheilvollem Innern und tückischem Herzen". e) Der Atnach ist wohl zu חִין zu setzen. f) Auch hier ist der Text verderbt; wörtlich etwa: „und man brachte sie zu Fall, wider sie ist ihre Zunge". Marti bei Duhm: וַיַּכְשִׁילֻמוֹ עָלֵי. g) So nach 𝔖.

Das Gedicht, dessen Text freilich z. T. in üblem Zustande ist, erinnert stark an Lieder wie Ps 5. 10 u. a. Als Grundton erklingt die Klage über schwere Bedrohung und Anfeindung durch die Gegner. Das weist auf starke innere Zerklüftung der Gemeinde durch Parteihader. Bezeichnenderweise werden die Feinde des Dichters und der Seinen geradezu als eine „Gemeinschaft von Bösewichten" und ihr Tun als ein „Lärmen" oder „Toben der Übeltäter" geschildert. Die Gegner des „Frommen" stehen also als eine geschlossene Schar,

als eine wirkliche Partei oder wenigstens eine Richtung da. Ihnen stehen die „Frommen“ natürlich nicht minder geschlossen gegenüber. Sie haben über Verfolgung und Verleumdung aller Art zu klagen, vgl. noch zu Ps 10. 14. 120. 140. 142.

Die besonders deutliche Zeichnung des Gegensatzes gibt den Anlaß, hier im Zusammenhang über

die Richtung der Frommen und der Gottlosen (Exkurs 5)

in den Psalmen zu handeln. Die Schilderungen lassen klar erkennen, daß der Grund des Gegensatzes eben in der religiösen Stellung liegt (vgl. 10, 4. 11). Wir mögen uns die Verhältnisse etwa folgendermaßen denken. Die streng Jahwetreuen, mehr und mehr zugleich die streng Gesetzlichen, die sich mit Stolz die „Gläubigen“, die „Frommen“, die „Gerechten“ nennen, schließen sich immer enger zusammen gegenüber den religiös und gesetzlich minder Strengen, die in Theorie und Praxis die Forderungen des strengen Jahweglaubens zu erweichen suchen. Je mehr Israel mit andern Völkern in Berührung kam, um so näher lag seinen Gliedern in der Diaspora wie in der Heimat die Gefahr, in Lebensanschauung und Sitte sich den fremden Kulturvölkern anzugleichen. Was einst dem alten Volke die Kanaaniter gewesen waren, das sind dem werdenden und sich weiter entwickelnden Judentum die Babylonier, Perser, Griechen. Es lag in der Natur der Sache, daß die sozial höher stehenden Schichten, die Regierenden und Besitzenden, diesem Streben nach einem Kompromiß stärker huldigten als die untere Klasse. Die höhere Bildung wies sie stärker als die Ungebildeten auf eine geistige Auseinandersetzung mit dem Ausland, dessen Religion und Bildung Züge aufwiesen, deren relativen, ja zum Teil absoluten Wert auch ein geistig höher stehender Jude nicht verkennen konnte. Das Bedürfnis friedlichen Zusammenlebens mit den heidnischen Gewalthabern, nicht minder der bestimmende Einfluß der Autorität der Herrschenden konnte die politischen Häupter und Leiter der Gemeinde nicht gleichgültig gegenüber fremdem Wesen lassen und mußte die in vielen Kreisen Israels hergebrachte feindliche Abschließung von allem Fremden möglichst zu erweichen trachten. Handel und Verkehr endlich wiesen die Kaufleute und die Besitzenden in Israel von selbst auf ein gewisses Maß von Toleranz und setzten sie überdies, ob sie wollten oder nicht, vielfach den unbewußten Einflüssen fremden Wesens und Geistes aus. Vgl. zu 73, 3.

So bildet sich mehr und mehr ein Gegensatz der geistigen Richtungen und im Zusammenhang mit ihm ein solcher der sozialen Schichten im Judentum heraus. Die Herrschenden und Besitzenden gelten den „Armen“ und „Niedrigen, Elenden“ zugleich als die Abtrünnigen und Ungerechten, Jahwe Verleugnenden und jene halten sich selbst für die allein jahwetreuen Frommen. Sind die Gegensätze einmal da und bis zur Parteibildung verschärft, so daß eine richtige Scheidung durch die Gemeinde geht, so können natürlich auch Anfeindungen hin und her nicht ausbleiben. Wir haben die Zeugnisse nur von der einen Seite. Hätten wir sie von der andern, wir würden vermutlich manche Klage über Engherzigkeit, geistlichen Hochmut, Verketzerung und Schmähung hören.

So vernehmen wir nur die Klagen über Verfolgung, Hohn und Lästerung auf der andern Seite. Sie mögen, wenn sie gewiß auch, weil durch die erlittene Kränkung und die Leidenschaft des Kampfes hindurchgegangen, einseitig gefärbt sind, in der Hauptsache durchaus auf Wahrheit beruhen. Die Engherzigkeit jener Art von Frömmigkeit mochte auf manche komisch, der Anspruch die Frömmigkeit allein zu besitzen, verletzend wirken; in der geflissentlichen Abschließung von allem Fremden mochten die Herrschenden eine Gefahr, der man entgegentreten, die Besitzenden eine Schädigung von Handel und Wandel, der man entgegenarbeiten müsse, erblicken. Auf der andern Seite wird die herrschende Vergeltungslehre das Ihre dazu beigetragen haben den Gegensatz zu verschärfen. Geriet einer der Frommen ins Unglück, so war das Urteil über ihn fertig. Man denke an die Freunde Hiobs oder an Ps 41, 6. 9. Der Leidende selbst, der sich keiner besondern Schuld bewußt war, konnte in solchen offenen oder versteckten Anklagen nur zu leicht böswillige Verleumdung und tückische Verfolgung, um ihn zu Falle zu bringen, sehen. Hier kann nicht selten die Grenze zwischen Bild und Sache, zwischen tätlicher Verfolgung und solcher durch Blick, Geberde und Wort schwer zu ziehen sein. Vgl. dazu Baumgartner, Klagegedichte des Jerem. 1917, 10ff. und Mowinckel, Knecht Jahwes 1921, 54ff. Aber es ist doch recht wahrscheinlich, daß neben den Klagen über Verhöhnung und Verlästerung (69, 12f.) auch diejenigen über eigentliche Bedrohung und Verfolgung der Frommen, die sich dadurch mehr und mehr als die Gedrückten *ʿanawīm* fühlen lernen, vielfach auf voller Wahrheit ruhen. Von hier aus erklärt sich die stark gedrückte Stimmung, die aus so vielen dieser Lieder spricht, vgl. die Vorbemerkung zu Ps 91. Ja es ist nicht ausgeschlossen, daß es da und dort, in einzelnen Städten, Ortschaften und Gauen auch zu wirklichen Zusammenstößen und Tätlichkeiten aller Art, von Einzelnen oder von Gruppen auf eigene Hand durchgeführt, gekommen ist. Manche Schilderungen (vgl. Ps 10, 8ff.; 57, 7) lassen sich kaum anders verstehen. Auch vergleiche man noch das zu 142, 8 Gesagte, wo an das starke religiöse Gemeingefühl, das Gefühl der Solidarität der Frommen in ihrem Kampf um die ihnen teuren Güter aufmerksam gemacht wird, das diese Verhältnisse erzeugten, ferner besonders die Abhandlung bei Ps 86.

Von besonderer Schwierigkeit ist nun freilich die Frage nach der Zeit der eben geschilderten Verhältnisse. Daß die gegebene Schilderung im ganzen der Zeit des späteren Judentums bis auf die Makkabäerperiode herab entspricht, bedarf kaum eines Beweises. Viel mehr als die Auseinandersetzung mit Babyloniern und Persern hat ohne Zweifel diejenige mit dem Griechentum jenen Riß durch die Nation herbeigeführt. Auch haben wir Zeugnisse genug dafür, wie unter den Ptolemäern und Seleukiden weite Kreise der Judenschaft sich griechischem Wesen und griechischem Geiste aufschlossen — zum unverkennbaren Verdrusse der am Alten Hangenden, die in jenen griechenfreundlichen Freigeistern die Verräter an der heiligen Sache Jahwes und des Judentums sahen. Im Laufe der Zeit werden die „gottlosen“ Fremdenfreunde die Partei

der Sadduzäer, die „Frommen“ und Gesetzestreuen die der Chasidim und weiterhin der Pharisäer. Das ist das Ende der Bewegung. Eine andere Frage aber ist, wie weit wir über die griechische Periode heraufgehen dürfen.[1]) Manche Anzeichen sprechen dafür, daß die Bewegung schon verhältnismäßig früh einsetzte, wenn auch lange nicht in ihrem spätern Umfang. Das babylonische Exil, und wohl schon vor ihm allerlei Handelsbeziehungen, brachten Leute aus Israel nicht nur mit Babyloniern, sondern auch mit kleinasiatischen und Inselgriechen in mannigfache Verbindung. Die Ausgrabungen lassen uns seit dem 7. Jahrhundert solche Beziehungen vermuten. Deuterojesaja kennt Kyros und Krösus: er wird auch von Solon und den ionischen Städten samt ihrer Weisheit und Kultur nicht unberührt gewesen sein. Und wie er, so viele andere. Er hat viel über Abfall und über die Gefahr des Bilderdienstes zu klagen. Viele der Exulanten haben sich den Reizen des heidnischen Kultus ergeben, oder dem Druck der Autorität der Herrschenden gefügt. Leisteten andere Widerstand, so war der Gegensatz und selbst die Spaltung unverkennbar. Man halte dazu die Klagen bei Mal 3, 14 f. und schon bei Jeremia 12, 1 ff. (vgl. auch Zefania 2, 3) darüber, daß es den Gottlosen wohlgehe und die Verächter die Fülle haben. Daraus wird ersichtlich, daß der Gegensatz schon in die Zeiten des Exils und die letzte vorexilische Zeit hineinreicht. Für die Datierung der Lieder, die auf jene Verhältnisse Beziehung nehmen, ist dies Ergebnis nicht ohne Bedeutung. Es lehrt uns, daß wir im ganzen an die nachexilische, besonders die griechische Zeit zu denken haben werden, daß aber auch frühere Lieder dieser Art grundsätzlich nicht ausgeschlossen sind.

* * *

Die Deutung unseres 64. Psalms, soweit sein Text heil erhalten ist, ergibt sich von dem Gesagten aus ohne Schwierigkeit. 2—5 bilden die als Bitte anhebende und unmittelbar in die Klage überführende Einleitung. Die Verfolgung der Frommen beschränkt sich hier scheinbar auf üble verletzende Nachrede. Die Zunge wird mit einem Schwert verglichen (vgl. 55, 22; 59, 8), die bittern Reden mit spitzen Pfeilen. Pfeil und Bogen verwechselnd läßt der Dichter jenen „gespannt“ werden. Auch in 5 scheint nicht von wirklichem Schießen, sondern von den Pfeilen heimtückischer Lästerung die Rede zu sein. Aber das ist doch wohl nur Schein. Es handelt sich um spitze Worte und böse Anschläge in der Versammlung der Gottlosen, also um eine Beratung über wirkliche Schädigung der Frommen durch Überfall oder hinterlistige Verfolgung. — 6. 7 bringen nun die eigentliche Klage in dem Bilde der verborgenen Fallstricke, das auch 140, 6; 142, 4 u. ö. vorkommt. Auch 10, 8 f. mag verglichen werden. Ob hier die bösen Anschläge in mehr als bloßen Worten bestehen, läßt sich, schon weil der Text in 7 verderbt ist, nicht ermitteln. Die Wahrscheinlichkeit spricht dafür. — Mit 8. 9 wendet sich das Lied. Die Klage geht über in Triumf. Der Angefochtene sieht, wie die Verfolger Gottes Strafgericht ereilt — nicht ohne daß in echt antiker Art (vgl.

[1]) Vgl. darüber schon oben S. 3 f.

52, 7 ff. u. ö.; Jer 48, 27) die Schadenfreude der Zuschauer ihnen folgt. — v. 10 f. bilden den Abgesang, indem sie zuerst 10 den Eindruck malen, den das Strafgericht auf die Mitwelt ausübt: in heiliger Scheu erkennt und verehrt sie in dem, was geschah, Gottes Walten. Den Frommen aber 11 ist es ein neuer Antrieb zu freudigem Gottvertrauen und lautem Preis Jahwes. Man vergleiche dazu Äußerungen wie die von Ps 22, 23 f., aber auch 142, 8: was einem widerfuhr, widerfährt allen; was einen erfreut, läßt alle jauchzen. Man fühlt sich als Gemeinschaft.

Das ganze, formell wohlabgerundete Gedicht — es verläuft in Bitte, Klage, Triumf und Ausblick — ist ein schönes Zeugnis starker Glaubenszuversicht in Zeiten schwerer Drangsal. Mitten in größter Anfechtung weiß ein Frommer sich zu der Gewißheit aufzuschwingen, daß Gottes helfende und strafende Hand einmal plötzlich eingreifen und der Not ein Ende machen werde. Und schon sieht er im Glauben, wie dieses Tun Gottes die Feinde einschüchtern und die Frommen zu lautem Jubel und Dank begeistern und zu neuem Vertrauen auf den starken Helfer in aller Not führen wird.

65 Für ein Dankfest.

1 Dem Musikmeister, ein Psalm; von David, ein Lied.

2 *Dir 'gebührt'* [a] *ein Lobgesang, Gott in Zion;* 5
dir soll man Gelübde bezahlen, 3 *der du erhörst Gebete.* 5
Vor dich 'bringt' [b] *alles Fleisch jederlei Verschuldung;* 5
4 *sind 'uns'* [c] *zu schwer unsre Sünden, du sühnest sie.* 5
5 *Wohl dem* [d]*, den du erwählst, daß er nahe in deinen Höfen weile,* 5
daß wir uns sättigen am Gut deines Hauses, deinem heiligen Tempel. 5

6 *Du erhörtest uns furchtbar* [e]*, in Gerechtigkeit, Gott unsres Heils,* 5
du Zuversicht aller Enden der Erde und der fernsten 'Gestade' [f]*;* 5
7 *der die Berge fest setzt in seiner Kraft, gegürtet mit Macht;* 5
8 *der da stillet das Brausen des Meers* [das Brausen seiner Wellen]
und das Toben der Völker; 5
9 *daß sich entsetzen, die an den Enden wohnen vor deinen Zeichen;* 5
was ausgeht vom Morgen und Abend [g]*, das machest du jubeln* [h]*.* 5

10 *Suchst heim das Land, wässerst es* [i]*, machst es sehr reich;* 5
mit einem Gottesbach voll Wassers bereitest du ihr Getreide 5
[ja so bereitest du es].
11 *Du tränkst* [k] *seine Furchen, ebnest seine Schollen;*
erweichst es mit Regen, segnest sein Gewächs. 4+4

12 *Du krönest das Jahr mit deinem Gut* [l]*, deine Fußtapfen* [m] *triefen von Fett.* 3+3
13 *Es triefen die Auen der Steppe, und mit Jubel umgürten sich die Hügel;* 3+3
die Anger bekleiden sich mit Schafen, und die Gründe hüllen sich in Korn, 3+3
jauchzen und singen dazu. 3

a) 𝔐 „Schweigen in der Stille“; l. mit denselben Konsonanten das Part. fem. von דמה. Dies heist sonst „gleich sein, ähnlich sein“. Aber da שוה, das dieselbe Bedeutung hat, Est 3,8 = ziemen, passend sein steht, so darf auch für דמה diese Bedeutung angenommen werden. So 𝔊 𝔖. b) l. בָּרִיאוֹ. c) מִנִּי (מִ)(𝔊). d) ergänze הָאִישׁ אֲשֶׁר GK 120ᵉ. e) eigtl. in furchtbaren Taten. f) 𝔐 „des Meers der Fernen“; l. אֵדֶם. g) Vgl. dazu Qoran 43, 37. h) man betone ausnahmsweise *tárnîn* mit 2 Hebungen. Andernfalls wäre ein Wort zuzusetzen (*elohenu?*). i) שִׂקֵּק Pil. von שׂוּק = שׂקק und das Hif. von עשר ohne ה nach GK 53ⁿ. k) Zu dem abs. Inf. s. GK 113ʸ. l) eigtl. „das Jahr deiner Güte“; doch l. viell. עֲנָת als stat. abs. wie מְנָת. m) eigtl. Geleise.

Das Lied vergleicht sich am nächsten mit Ps 67. Hätten wir nur die zwei letzten Strofen, so wäre es gleich 67 für ein einfaches Erntedanklied oder einen Dankpsalm für den Natursegen zu halten. Aber der Dichter spannt seinen Gesichtskreis weiter. Ihm weckt die blühende, sprossende Flur und das reichen Erntesegen bringende oder verheißende Saatfeld höhere Gedanken. Was er vor sich sieht, ist das Werk eines großen allwaltenden Schöpfers und Erhalters, der alle Welt nährt und trägt (6ᵇ), ja der sie mächtig waltend geschaffen (7 ff.) und der vor Zeiten Israel gewaltig beschützt hat (6ᵃ. 9ᵃ). Ja noch mehr. Was er vor sich sieht, ist zugleich das Werk der sündenvergebenden Gnade eines Gottes, vor dem der Mensch solchen Segens gar nicht wert ist (3. 4). So webt sich in diesem Gedicht der Gedanke an Natursegen und Gottesgnade zu einer köstlichen Einheit, die zeigt, wie die Frömmigkeit Israels imstande war, im Niederen das Höhere, im Äußeren das Innere, im Vergänglichen das Ewige zu schauen und zugleich sich weit über die Schranken des eigenen Landes und Volkes zu erheben. Es zieht durch das ganze Lied ein weitausschauender und erhabener Universalismus, der Gottes Güte und Gnade allen Menschen zukommen lassen will und in Gott den Vater aller Kreatur dankbar verehrt.

Das Lied mag unter dem Einfluß Deuterojesajas stehen und der frühern nachexilischen Zeit angehören. Es ist für den Kultus im Tempel bestimmt (vgl v. 2ᵇ. 5) und ist uns gerade in dieser Eigenschaft ein weiterer wichtiger Beleg für die schon früher, z. B. bei Ps 15 erkannte Tatsache, daß gerade der Opferdienst Israels, den wir gern, besonders für die nachexilische Zeit, unter dem Gesichtspunkt der äußern Gesetzlichkeit ansehen, auch höhere, rein geistige Gedanken hervorrufen konnte. Weiter bei v. 2—5.

2—5 Einführung. — v. 2ᵇ. 3ᵃ lassen vermuten, daß dem jetzigen Dankfest Bitten und Gelübde vorausgegangen sind. Die Feier, für welche der Psalm gedichtet ist, wird die Erfüllung des Gelübdes bedeuten. Weiter werden aber nach 3ᵇ. 4 nicht einfache Bitten vorangegangen sein, sondern Bußfeiern nach Art der von Joel 2, 15 ff., in denen das Volk seine mißliche Lage — ohne Zweifel Dürre und Mißwachs — auf seine Sünde zurückführte. In der Erhörung macht es die Erfahrung von Gottes sündentilgender Gnade. Aber das Bedeutsame ist hier, daß diese vergebende Gnade nicht auf Israel beschränkt, sondern auf „alles Fleisch“ ausgedehnt wird.

Man könnte an sich bei diesem Ausdruck zweifeln, ob er hier wirklich die ganze Menschheit im Auge habe, da sofort in 5 von dem im Tempel anwesenden Volke die Rede ist. Aber sowohl der Ausdruck כָּל־בָּשָׂר (vgl. Gen 6, 12) als besonders der in v. 6b. 9 sofort wieder gewonnene Ausblick auf alle Welt lassen auch hier keine andere Deutung zu. v. 5 will also nur sagen, daß freilich das höchste Glück, das der persönlichen Nähe beim Heiligtum und aller daraus fließenden Segnungen [1]), nur Israel selbst, das erwählte Volk, genießen kann, daß aber trotzdem an Gottes sündenvergebender Gnade alle Welt Anteil hat, vgl. Mal 1, 11. Wie er sich die Vermittlung denkt, können wir nicht sagen. Wahrscheinlich so, daß er annimmt, Gebete, Opfer und Sühneriten, die andern Göttern dargebracht werden, gehören im letzten Grunde Jahwe als dem wahren, jenen nur noch unbekannten Gott und werden daher von ihm angenommen. Ein schöner und tief frommer Gedanke!

6—9 Der Heilsgott. — Der Dank für die soeben erfahrene Huld führt in die Vergangenheit und bis zu den letzten Anfängen. Der Gott, der jetzt das Land segnete, ist derselbe Gott, der Israels Geschichte geleitet hat und der ihm in „furchtbaren Taten“ den Ägyptern gegenüber Recht schaffte 6a und derselbe, der vor Zeiten die Welt schuf und dem brausenden Ungetüm Meer wie später den gegen Israel anstürmenden Völkerscharen (vgl. Jes 17, 12 f.) gegenüber seine Allmacht bewies 7. 8. Mit den Völkerscharen mag an die Assyrer unter Sanherib gedacht sein. Aber auch hier ist bedeutsam, wie das einfache Naturgeschehen und die darin waltende Segenshand Gottes der Frömmigkeit Israels sofort zum Anlaß wird, der großen Taten Gottes zu denken, die er ehedem an der Welt und dem Volke getan hat. Wem würde das in dieser Weise bei uns in den Sinn kommen? Aber Israels Land ist eben in ganz einzigartiger Weise mit seiner Geschichte verbunden. Und nicht minder ist seine Geschichte aufs engste mit seinem Gotte verbunden, sie ist ihm Heilsgeschichte. Ebenso bedeutsam ist daneben, wie auch hier das, was Israel geschah, auf die Welt ausgedehnt wird. Ist Jahwe Gott „unsres“ Heils, so ist er damit für unsern Dichter auch die Zuversicht aller Welt 6b. Auch hier zeigt er, daß er das Heil nicht auf Israel eingeschränkt wissen will: für ihn muß die Zeit kommen, wo alle Welt es aufnimmt — ja sie ist im Grunde schon da.

10—13 Der Natursegen. — Nun erst kommt der Psalm zu seinem eigentlichen Ziel. Nach früherer Dürre ist das Land wieder bewässert. Der Regen ist wie ein Bach 10, der aus dem großen Himmelsozean, wenn Gott dessen Schleusen am Himmelsfenster öffnet, herniederströmt, vgl. Gen 7, 11; Hi 38, 25. So wird das Jahr mit Gottes Segen „gekrönt“ 12. Der Hebräer, der alles belebt zu denken versteht, sieht selbst das Jahr als einen Genius, eine Art Untergott, persönlich vor sich und das Frühlings- und Erntekleid, das Gottes Güte ihm umlegt, ist seine Krone, mit der göttliche Huld es schmückt. Dementsprechend sieht er denn auch Jahwe selbst, den Spender dieser Gaben,

[1]) Vgl. darüber zu Ps 23, 6; 63, 6. Danach ist auch hier das „Gut“ des Hauses zu verstehen.

als einen Gott an, der seinen von Segen überströmenden Wagen durchs Land fährt. Wo der Wagen vorüberfährt und seine „Geleise" macht, da ist der Boden voll Fettigkeit. (Man vgl. dazu die Sonnenrosse und den Sonnenwagen in Juda 2 Kön 23, 11.) So werden denn auch die Hügel, an deren Hängen sich die Weiden und Fruchtfelder dehnen, die Anger und Gründe wie Lebewesen geschaut, die ob des ihnen gewordenen Segens laut aufjauchzen. Ja die Blüten und Früchte, die sie tragen, selbst die Herden, die malerisch an sie angeschmiegt dort weiden und sie schmücken, noch mehr: sogar der Jubel, in den sie ausbrechen, sind ihr Kleid, in das sie sich hüllen und ihr Gurt, den sie umlegen — alles zusammen ist ein Klingen und Singen, ein Jubeln und Jauchzen und die schöne Gottesnatur ein großes Festgewand, angestimmt und angelegt zum Preis des herrlichen Schöpfers und Herrn Israels.

Welch ein Dichter, der solches sagen, welch eine Volksseele, die solches ausdenken konnte! Aber auch welch ein Rauschen der Begeisterung und heiligen Freude durch die Tempelhöfe und an den Opferaltären, an denen solche Lieder erschollen! Vgl. noch zu Ps 104.

66 Zum Dankopfer.

1 Dem Musikmeister; ein Lied, ein Psalm.

[Chor:]

Jauchzet Gott, zu, alle Lande! 3

2 *Lobsingt von der Ehre seines Namens, macht herrlich*[a] *seinen Lobpreis!* 3+3

3 *Sprecht* [zu Gott]: „*Wie ist hehr dein Tun!*"
Ob der Größe deiner Macht heucheln dir deine Feinde[b], 3+4

4 *alle Lande huldigen dir*[c], *lobsingen dir, lobsingen deinem Namen!* [Sela] 3+3

[1. Halbchor:]

5 *Kommt her und seht an die Taten Gottes:*
furchtbar ist sein Tun unter den Menschenkindern; 4+4

6 *'der' wandelt*[d] *Meer in Trocknes, daß man zu Fuß durch Ströme geht:* 3+3

freun wollen wir uns[e] *in ihm,* 7 *der herrscht mit seiner Gewalt ewig,* 3+3

seine Augen schaun auf die Völker: Empörer können sich[f] *nicht erheben.* [Sela] 3+3

[2. Halbchor:]

8 *Ihr Völker, preist unsern Gott, lasset laut seinen Ruhm erschallen;* 3+3

9 *der Leben verlieh unsrer Seele und ließ unsern Fuß nicht gleiten.* 3+3

10 *Denn, Gott, du hast uns geprüft, uns geläutert, wie man Silber läutert;* 3+3

11 *hast uns ins Gefängnis*[g] *gebracht, Bedrängnis*[h] *auf unsre Hüften gelegt;* 3+3

12 *hast Menschen über unser Haupt fahren lassen,*
wir mußten durch Feuer und Wasser: doch du führtest uns heraus ins 'Weite'[i]. 3+3

[Eine Stimme:]

13 *Ich komme in dein Haus mit Brandopfern, bezahle dir meine Gelübde,* 3+3

14 *zu denen meine Lippen sich geöffnet, die mein Mund aussprach in meiner Not;* 3+3

15 *Brandopfer von Feisten*[ii] *bring ich dir,* 3
zusamt dem Rauchwerk von Widdern; will opfern Rinder samt Böcken. [Sela] 3+3

16 *Kommt her, hört zu, daß ich erzähle, ihr alle, die ihr Gott fürchtet,* 3+3
was er an meiner Seele getan! 3
17 *Zu ihm rief ich mit dem Munde: schon war mir Preis*[k] *unter der Zunge.* 3+3
18 *Wenn ich Unrecht*[l] *im Herzen vorhätte, so würde der Herr nicht hören.* 3+3
19 *Aber Gott hat mich erhört, gemerkt auf mein lautes Flehn.* 3+3

20 *Gepriesen sei Gott, der mir nicht hat versagt*[m] *seine Gnade!* 6

a) Eigtl. zu Herrlichkeit. b) Nach Ps 18, 45. c) mit leichter Änderung der Akzente. d) l. das Partiz. e) 𝔐 „dort" paßt wenig; l. עִמִּי (Du.). f) לְמוֹ dat. comm. g) מְצוּדָה bed. „Netz", also viell. übertr. „Gefängnis". Viell. ist מָצוֹר „Bedrängnis" zu lesen. h) Ebenfalls dunkel ist מוּעָקָה; viell. nach aram. Weise = מִיצָקָה neben מוּצָק „Bedrängnis". i) l. לְרָוָחָה. ii) = Fettschafen. k) L. nach 149, 6 רוֹמְמוֹת. l) רָאָה vorhaben, beabsichtigen ist kaum zu beanstanden. Doch ist viell. רִשְׁיתִי zu lesen (= רצ׳). m) 𝔐 + meine Bitte und.

Das Lied ist eine Festliturgie für den Gottesdienst, wie v. 13 ff. zeigen. An Stelle der sonst kürzeren Einleitung tritt ein größeres, fast selbständiges Gedicht, v. 1—12. Es preist die Wohltaten Jahwes an Zion in dreimaligem Einsatz. Dabei ist eigentümlich, daß hier, wo nicht etwa das, was Jahwe an den Heiden Gutes tat oder tun wird, geschildert wird, sondern nur wie er Israel in seinen Kämpfen gegen Heiden beistand, mit großem Nachdruck die Heiden aufgerufen werden, ihn zu preisen. Ja zweimal, v. 3 und 7, müssen sie ihm widerwillig huldigen. So gewinnt der Aufruf an sie etwas über das gewöhnliche Pathos Hinausgehendes, fast Ironisches. — Einen vollkommen andersartigen Ton schlägt nun der zweite Teil an, das Danklied eines Einzelnen. Hier sind nicht mehr die Heiden, sondern die Frommen in Israel angeredet, v. 16, vielleicht der engere Kreis, dem der Dichter zugehört.

Es ist begreiflich, daß man mehrfach an zwei selbständige Lieder dachte. Doch wird Grund und Art ihrer Zusammenschweißung schwer verständlich zu machen sein. Viel eher wird man anzunehmen haben, daß der eigentliche Zweck des Ganzen durch 13—20 erfüllt wird (s. d. Erkl.), dem in Not gelobten Opfer und Dankliede aber eine allgemeine, auf das Schicksal des ganzen Volkes zurückblickende Einleitung vorangestellt wird. Schwerlich wird sie aber zu diesem gedichtet sein. Es liegt viel näher anzunehmen, daß ein vorhandenes ehedem einer Gemeindefeier dienendes Lied hier Verwendung fand. So wird das Erlebnis des Einzelnen und seines Kreises auf eine breite nationale Grundlage gestellt und damit im Rahmen des Ganzen geschaut. Diese erfreuliche Seite an unserem Liede wird freilich zum Teil wieder aufgehoben durch die minder erfreuliche, nach der es für den Feiernden selbst mit fettem Opfer und dem Bewußtsein eigener Vollkommenheit zufrieden ist und für die Nation nur den Blick für die Unterwerfung der Heiden, nicht aber ihr Heil hat.

1—4 Aufgesang. — In der Weise von Ps 96 f., 117 u. a. wird mit einem hymnischen Aufgesang eingesetzt, der alle Welt auffordert, Jahwe zu preisen und ihm die Ehre zu geben 1b. 2. Um seiner großen Taten willen müssen alle Völker ihm huldigen, selbst seine Feinde dürfen nicht wagen, ihm offen entgegenzutreten 3.

5—7 Jahwes Taten. — Statt ausführlicher Begründung der Aufforderung zum Preis, durch eingehende Aufzählung der Großtaten Jahwes, wie sie andere Hymnen geben (vgl. Ps 68), beschränkt sich unser Lied darauf, eine Haupttat zu nennen, die für alle sprechen kann, den Durchzug durchs Rote Meer. Ihn hat 6 im Auge. Noch heute jubelt das Herz Israels im Gedanken an ihn 6c. Sofort wird aber in 7 das Thema abgebrochen und eine Folgerung gezogen. Jenes eine Tun zeigt für alle Zeiten, wie sein Herrscherblick gebieterisch und wachsam auf den Völkern ruht, daß auch „Empörer", Widerstrebende unter ihnen, jetzt und künftig so wenig wie ehedem die Ägypter, das Haupt nicht zu erheben wagen.

8—12 Die große Geschichte. — Mit neuem Ansatz, wahrscheinlich durch andere Stimmen vorgetragen, wird die Aufforderung wiederholt und dann gleichsam das zuvor verlassene Thema wieder aufgenommen, indem ein kurzer Rückblick auf Israels gnadenreiches Erleben in seiner Geschichte gegeben wird. Lauter Beweise von Jahwes preiswürdigem Walten! v. 9 und 10 meinen keine bestimmten Begebenheiten, sondern sie fassen die ganze Geschichte Israels zusammen. Zahllose Male ist es so gewesen. Erst 11 und 12 denken vielleicht, falls die Übersetzung in 11 richtig ist, an das Exil. Doch ist auch dies nicht sicher. Es kann auch hier recht wohl ganz im allgemeinen an allerlei Druck und Fährlichkeit — das Exil eingeschlossen — gedacht sein, die Israel im Lauf der Zeiten zu bestehen hatte.

13—20 Der Opfernde selbst. — Er begleitet in 13—15 sein in großer Not gelobtes Opfer, das nun dargebracht wird, mit erklärenden allgemeinen Worten an seine Freunde, erzählt dann in 16—19 den eigentlichen Anlaß des Opfers. Gott hat ihn aufs rascheste — kaum daß er den Mund zum Gebet geöffnet hatte, konnte er schon danken — erhört 17. Warum so rasch? Weil er ein Gerechter ist 18. So wenig das Lied als Dichtung besagen will, so wenig wird man behaupten wollen, daß sich hierin hohe Ideale bergen. Von geschichtlichem Interesse ist, wie hier und des öfteren die Sitte durchblickt, sein Dankgebet nicht etwa im stillen „Kämmerlein" darzubringen, sondern in offener Gemeinde — eine Sitte, deren Wert, solange sie nicht zu pharisäischem Prunken ausartete, nicht zu verkennen ist.

67 Erntedanklied.

1 Dem Musikmeister, zu Saitenspiel; ein Psalm, ein Lied.
2 *Gott sei uns gnädig und segn' uns, lass uns sein Antlitz leuchten;* [Sela] 3+3
3 *daß man auf Erden erkenne 'seinen' Weg*a, *unter allen Heiden 'sein' Heil!* 3+3

4 *Dich, Gott, mögen preisen die Völker, dich preisen die Völker zumal;* 3+3
5 *Nationen sich freuen und jauchzen, daß du die Völker recht richtest,* 3+3
und leitest die Nationen auf Erden! [Sela] 3
6 *Dich, Gott, mögen preisen die Völker, dich preisen die Völker zumal!* 3+3

7 *Das Land, es gab sein Gewächs: uns segnet 'Jahwe'* [b], *unser Gott.* 3+3
8 *Es segne uns Gott, und es fürchten ihn alle Enden der Erde!* 6

a) 𝔐 2. Pers. b) 𝔐 Gott.

Das Lied knüpft an den Aaronssegen von Num 6, 24 ff. an. Mit diesem Segen pflegt der Priester vom Altar her die im Tempel versammelte Gemeinde zu segnen. An einem Erntefest, etwa dem Laubhütten- oder dem Pfingstfest, wenn das Feld wohl getragen hat, nimmt nun die feiernde Gemeinde, etwa durch einen Levitenchor, diesen Segen auf und führt ihn fort. Sie dankt und bittet um ferneren Segen 7. 2. Aber sie begnügt sich damit nicht. In der Huld, die Jahwe Israel in seinem Lande erzeigt, sieht der Glaube Israels die Gewähr dafür, daß Gott sein Volk auch weiter und bis zum letzten Ziele führen wird. Das letzte Ziel aber ist das Heil Israels und aller Völker. So müssen alle Völker über Israels Segen mitjubeln 3 ff. Denn der Segen Israels ist auch ihr Segen. Was sie an Israel sehen, ist ihnen ein Beweis, was für einen herrlichen Gott Israel hat. So werden auch sie zu seiner Erkenntnis und Anbetung kommen 8 [b] und seinen Weg, d. h. sein heilvolles Walten erkennen 3 [b].

So mischt sich auch hier wie in Ps 65 für die Frömmigkeit Israels Äußeres und Inneres, und der Glaube schaut im Zeitlichen und im einfachen Natursegen das Ewige. Sein Land ist ihm die Gabe seines Gottes, aber sein Gott ist ihm zugleich nicht nur der Geber irdischer Gabe, sondern ewigen Heiles. So wird ihm selbst das Erntefest zur geistigen Feier und zum Anlaß des Ausblicks in die höchsten Regionen göttlichen Heilswaltens.

68 Preis dem Sieger auf Zion.

1 Dem Musikmeister von David. Ein Psalm. Ein Lied.
2 *Es steht Gott auf, seine Feinde zerstieben, seine Hasser fliehen vor ihm.* 4+3
3 *Wie Rauch 'verweht', wenn es weht* [a], *wie Wachs vor dem Feuer zerschmilzt,* 3+3
so vergehn Gottlose vor Gottes Antlitz. 4
4 *Doch Gerechte freun sich vor Gottes Antlitz,*
sie jauchzen und jubeln vor Freuden [b]. 4+3

5 *So singet doch Gott, spielt auf seinem Namen,*
preist ihn, der auf Wolken einherfährt [c], 4+3
unter „Jah", seinem Namen, so jauchzt [d] *vor ihm!* 4
6 *Ein Vater der Waisen, ein Richter der Witwen*
ist Gott in seiner heiligen Wohnstatt. 4+3
7 *Gott führt die Einsamen nach Hause 'zurück'* [e],
hilft zu Wohlstand [f] *Gefangnen durch,* 4+3
Widerspenstige nur bleiben in der Glut. 3

[8] *Als du auszogst, Gott, deinem Volk voran,*
hinschrittest durch die Wüste, [Sela] 4+3
[9] *da schwankte die Erde, auch die Himmel troffen vor Gottes Antlitz,* 6
dieser Sinai da, vor dem Antlitz Gottes, des Gottes Israels[g]. 6
[10] *Regen die Fülle 'sprengtest' du*[h], *Gott,*
dein verschmachtetes[i] *Erbe — du stelltest es her.* 4+4
[11] *Deine Schar fand Wohnung darin,*
du sorgtest in deiner Güte für den Elenden, Gott[k]. 3+4

[12] *Der Herr gab die Kunde — Siegkündender ein Schwarm —:* 4
[13] *‚Die Könige der Scharen, sie fliehn, sie fliehn,*
und die Hausfrau (?), sie teilet die Beute“ ... 4+3
[14] *„Was lieget ihr zwischen den Hürden?“ ...* 3
„Taubenflügel, silberbezogen, die Schwingen grüngolden schimmernd!“ ... 4+3
[15] *„Als der Allmächtige Könige dort zerstreute, fiel Schnee auf Salmon“*[kk] *...* 6

[16] *Ein Gottesberg ist Basans Berg, ein Kuppenberg ist Basans Berg.*
[17] *Was blickt ihr so scheel, ihr Berge, ihr Kuppen,* 4+4
nach dem Berg, den Gott zur Wohnstatt begehrt?
Ja ewig wird Jahwe dort thronen! 4+3
[18] *Myriaden sind Gottes Wagen* [immer neue Tausende[l]]*;*
ins Heiligtum 'kam vom Sinai' der Herr[m]. 4+3
[19] *Du stiegest zur Höhe hast Gefangne gefangen,*
hast Gaben bei den Menschen genommen; 4+3
Ja auch die widerstreben .....[n]

[20] *Gepriesen der Herr! Tag um Tag trägt uns*[nn] *Gott, unsre Hilfe.* [Sela] 6
[21] *Ja Gott ist uns ein helfender*[o] *Gott,*
und Jahwe [der Herr] *weiß den Ausweg vor dem Tod.* 4+3
[22] *Ja Gott zerschmettert das Haupt seiner Feinde,*
den struppigen Scheitel, der in Schuld hingeht. 4+4
[23] *Der Herr hat gesagt: „Aus Basan bring ich heim,*
„bringe heim aus Meeres Tiefen. 4+3
[24] *„auf daß in Blut du 'badest'*[p] *den Fuß,*
„deiner Hunde Zunge an den Feinden hab ihr Teil!“[q] 4+4

[25] *Man sieht deinen Festzug, o Gott,*
den Aufzug meines Gottes, meines Königs, im Heiligtum: 3+4
[26] *Voran schreiten Sänger, danach Saitenspieler,*
inmitten von Jungfrauen mit Pauken: 4+3
[27] *„In Chören preiset Gott, den Herrn, ihr aus Israels Born!“* 3+3
[28] *Da ist Benjamin, der jüngste, ...*[r] *die Fürsten von Juda in Scharen(?),* 4+3
die Fürsten von Sebulon, Naftalis Fürsten. 4

[29] *'Entbiete, o Gott'*[s], *deine Macht* [die 'göttliche' Macht[t], die du uns bereitet]

[30] *von deinem Tempel aus über Jerusalem:* 3+3
Könige sollen dir Geschenk darbringen! 3
[31] *Bedräue das Tier des Schilfs, die Rotte der Starken samt den Völkerkälbern.* 3+4
. . . . . [u] *'zerstreue' [v] die Völker, die Kriege lieben!*
[32] *Es kommen . . . . . [w] aus Ägypten;*
Gott entgegen eilt Kusch mit vollen Händen [x]. 3+4

[33] *Ihr Reiche der Erde, lobsinget Gott, spielt auf dem Herrn!* 6
[34] *'Preist' [y] ihn, der einherfährt am uralten Himmel [z]:*
Horch wie mächtig im Donner er dröhnt! 4+3
[35] *Gebt Gotte die Ehre: seine Hoheit ist am 'Himmel' [aa],*
seine Macht in den Wolken. 6
[36] *Furchtbar ist 'im Heiligtum' [bb] Gott, der Gott Israels, er leiht Gewalt* 3+4
und Macht seinem Volk! Gepriesen sei Gott! 4

Ein besonders deutliches Beispiel von Mischmetrum — bei den vielen Zitaten leicht zu verstehen (Haupt 221 findet die metr. Form besonders regelmäßig). a) Zu ergänzen ist *rūach*, eigtl.: wenn der Wind (die Dinge) verweht, doch kann 𝔐 bleiben (vgl. Ehrl.); zu Anfang aber ist das Nif. zu punktieren. b) Nach BH umgestellt. c) Schwerlich: „macht Bahn dem der durch Wüsten einherfährt". Vielmehr fährt nach 34 Jahwe am Himmel daher; auch kann ערבה als „Gewebe" oder dergl. wohl auch die Wolke bedeuten (s. Ehrl.); andernfalls wäre בעבות zu lesen; סלו gehört zu סְלָה (Einl. § 8 a. E.). d) Das ו hat konsekutive Kraft: das Vorhergehende ersetzt einen Vordersatz. Andere l. עִבְרוּ (Land). e) 𝔐: läßt wohnen. f) so am wahrscheinlichsten. g) Die Worte זה סיני sind zwar wohl schon in Ri 5, 5 Glosse gewesen, als unser Dichter das Richterbuch las, hier aber gehören sie zum Text. h) 𝔐 schwangest du; s. BH[3] (Addenda). i) Das ו ist erklärend („und zwar"). k) zum Sprachgebrauch von הכין vgl. Gen 43, 16; 1 Chr 12, 40 (eigtl. herrichten zum Essen, also bewirten, einen versorgen). kk) Schröder ZAW 34 (1914), 71 will hier ein Omen sehen. Aber 1. muß dafür die ganze Konstruktion umgedreht werden: wenn es schneit, wird zerstreuen und 2. müßte man erst wissen, was die schimmernden Taubenflügel sind, ehe man 15 noch zum אֵבֶר von 12 ziehen dürfte. Die bildl. Fassung des Schnees (Daiches, ebda 298): . . . ausbreitet (als Leichen), so (ist es als) schneite es — befriedigt auch nicht. l) Eigtl.: Tausende in Wiederholung; doch ist die Bed. von שנאן zweifelhaft. Haupt שִׁנְאָרִים, Mü. אֶל־מֵנֵי שִׁנְאָרִי. m) 𝔐: der H. ist unter ihnen, der Sinai im Heiligtum, manche: der S. ists an Heiligkeit. n) 𝔐 „zu wohnen Jah, Gott" scheint heillos verderbt. nn) Dat. für Acc. nach aram. Weise. o) l. אֵל עַד. p) 𝔐 zerschmetterest. q) von מֵן Teil (s. GB), andernfalls ist מְנָתוֹ zu lesen. r) 𝔐 *rodem* läßt sich weder übersetzen noch verbessern; *qiddem* „geht voran" paßt wenig, da nicht gesagt ist, wer folgt. s) 𝔐 „entboten hat dein Gott", t) 𝔐 „zeige dich mächtig, Gott, der du" . . (Imp. von עוז); l. עוֹז הָאֵ die Macht des (wahren) Gottes; aber das Ganze ist wohl Glosse (Du.). u) 𝔐 übersetzen manche: „sich unterwerfend mit Silberbarren", aber ohne zureichende Begründung. Auch mit Patros (Oberägypten) ist hier nichts anzufangen; s. noch S. 232 Anm. v) 𝔐 Perf. w) 𝔐 unverständlich; l. viell. *chaschīm* Eilende. x) Eigtl. „läßt laufen, eilen seine Hände", l. יָדֶיהָ. y) 𝔐 *Sela*, doch s. BH und oben zu v. 5. z) 𝔐 Himmelshimmel, was den obersten, heiligsten Himmel bedeuten würde; das eine שְׁמֵי ist wohl Dittografie. aa) 𝔐 Israel, vgl. Dt. 33, 26. bb) eigtl. von seinem H. aus, l. ממקדשו; 𝔐 von deinen Heiligtümern aus.

Ein Hymnus, dessen Dichter über wirkliche dichterische Gaben verfügt (vgl. 16 f., 25 ff.), der aber, wohl dem Geschmack seiner Zeit folgend, stark mit überkommenem Gut arbeitet (vgl. zu 2. 8 f. 12—14; aber auch sonst finden

sich vielfache Anklänge, besonders an DtJesaja, so in 3. 4. 7. 10f. u. ö.). Es scheint, daß der Dichter zugleich eine Art Blumenlese aus den Dichtungen der Vorzeit und dem Zitatenschatz seiner Gegenwart geben wollte.

Die vielfache Dunkelheit des Textes läßt eine sichere Erklärung nicht zu. Doch handelt es sich höchstwahrscheinlich (s. die Erkl. zu 16—28) um ein Siegeslied aus Anlaß eines bestimmten Ereignisses. Die Anklänge an DtJes zeigen, daß die Zeit die des nachexilischen Tempels ist. Alles Weitere muß offen bleiben. Reuß denkt an die Kämpfe zwischen Seleuziden und Ptolemäern (220—170), Olsh. an die der Makkabäer unter Jonatan und Simon, Duhm an Alexander Jannäus (seit 78). Der starke Gegensatz zu Ägypten spricht für die erste Meinung (doch vgl. Cheyne, Origin 114f. und JBL Juni 1892, 125), die Betonung Basans für 1 Mak 5; vgl. Wetzstein, Das batan. Giebelgebirge 1884, 26. Kämpfe in Basan und bei Sikem können freilich immer vorgekommen sein.

Daß dem Dichter die Feinde kurzweg die Gottlosen sind (3f. 22), daß er in dem Gedanken an blutige Rache schwelgt (24), daß er die Bekehrung der Heiden zu Jahwe als ausschließlich gewaltsame Unterwerfung erhofft (29ff., vgl. 19, aber auch 7c), zeigt seine stark äußerlich-nationale Denkweise, neben der er allerdings auch über reinere Töne verfügt (6. 7ab. 21). Vgl. auch zu Ps 33. — Monographien von Reuß 1851, Grill 1883, Nordtzij 1900; außerdem noch Haupt AJSL 23, 220ff., Rießler in Theol. Quart.schr., 94 (1912), 169ff.

2—4 Das Thema. — Während sonst bei Hymnen von der Art unseres Liedes der Aufgesang mit dem Aufruf an die Gemeinde, Jahwe zu preisen, beginnt, wird hier der Aufgesang zweiteilig gestaltet und zwar so, daß seine erste Strofe den Hauptgedanken des ganzen Liedes vorwegnimmt und so der Hörer auf dessen Gang vorbereitet. Bei der Länge des Gedichts ist dieser Weg wohl begründet: es gelingt dem Dichter so, den Hörer von Anfang an in die von ihm gewollte Stimmung zu versetzen. — Mit einem leicht abgewandelten Zitat aus den Signalworten Moses beim Aufbruch der Bundeslade (Num 10, 35) beginnend, führt der Dichter aus, wie Jahwe „seine Feinde“ (2) oder, was dasselbe ist, „die Gottlosen“ (3) mit plötzlichem Gerichte zunichte macht, den Frommen aber — Israel — zu Sieg und Jubel hilft (4).

5—7 Der Aufruf. — Hier erst folgt die sonst den Anfang bildende Aufforderung zum Preise. Der Überirdische fährt auf den Wolken (vgl. 34) — sonst auch auf den Keruben 18, 11; vgl. 99, 1 — dahin: so gewaltig ist er. Grund genug zum Preis „seines Namens“ d. h. seiner Person, vgl. zu 33, 21. Aber weil alte Hymnen den Gott Israels als „Jah“ anriefen, mit der liturgischen Kurzform von Jahu und Jahwe (vgl. Ex 15, 2), so soll man ihn auch jetzt unter diesem festlichen und altheiligen Kultusnamen preisen, soll ihm sein *Hallᵉluh-Jah* zurufen 5. — Aber auch Jahwes Tun auf Erden gibt Grund zum Jubel, und gerade jetzt. Obwohl ein erhabener Himmelsgott ist er doch — und so hat er sich jüngst neu erwiesen — ein Vater und Helfer der Elenden. Nur widerstrebe man ihm nicht; seinen Feinden ist er schrecklich, er läßt sie im Sonnenbrand — das muß צחיחה wohl bedeuten — verschmachten.

8—11 Der Wüstenzug. — Nun beginnt der erste Hauptteil des Hymnus selbst. Er setzt, wie so manchmal, mit einem geschichtlichen Rückblick ein. Was Jahwe in der Vorzeit an Israel getan hat, ist allezeit des Dankes und Preises wert; und was er jetzt tat, reiht sich würdig den großen Wundern seiner früheren Güte an. Beide Gedanken sind häufig gleichmäßig bestimmt, solchen Liedern einen epischen Einschlag zu geben. An Worte aus dem Deboralied (Ri 5, 4f.) anklingend, beschreibt der Dichter den Auszug aus Ägypten und den Wüstenzug bis zur Ansiedlung des Volkes in Kanaan. Als des Volkes Herzog schreitet Jahwe den Seinen voran durch die Wüste 8. Erdbeben und ein Zerfließen des Himmels in triefendem Regen begleiten die Offenbarung am Sinai. Hier sind die Bilder von Ex 19f. und von Ri 5, 5 miteinander vermengt 9. Der Regen dehnt sich aus bis ins verheißene Land, um dem dorthin ziehenden Volk die Stätte würdig zu bereiten; aus einem dürren, verschmachtenden Lande wird nun ein Land fließend von Milch und Honig. Des Dichters begeisterte Phantasie läßt Kanaan erst um Israels willen zum gesegneten Lande werden. Ehedem war es eine Öde 10. 11.

12—15 Ruhmreiche Kämpfe in alter Zeit. — Auf die Erinnerung an die Urzeit folgt diejenige an die Zeit der „Kriege Jahwes". So nannte man die Kämpfe der Heldenzeit Israels. Ein eigenes Liederbuch, das Buch von den Kriegen Jahwes, gab in Heldenliedern über sie Kunde. Es scheint, daß uns in unsrer Strofe noch einige Zeilen aus derartigen, im übrigen verloren gegangenen Liedern enthalten sind. Denn da 13 und 14a augenscheinlich an die Deboraschlacht erinnern und zum Teil geradezu aus dem Deboralied entnommen sind, so spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Rest der Strofe, der sonst vollkommen rätselhaft bliebe, Teile aus solchen Liedern enthält. — Die Strofe beginnt 12 wie im Orakelstil. Die Siegesbotschaft erscheint als göttliche Kunde, als Orakel; Frauen, die den heimkehrenden Siegern mit Gesang und Reigen entgegenzuziehen pflegten, verkünden sie eilends und in hellen Haufen. Vgl. dazu Mirjam Ex 15, 20f.; Debora Ri 5; die Tochter Jeftas Ri 11, 34; die Weiber Israels 1 Sam 18, 6f. — Die erste Botschaft, deren die feiernde Gemeinde sich dankend erinnern soll, ist die über Debora und Sisera 13. 14a. Die kanaanitischen Heerkönige fliehen, die Hausfrauen Israels (eigentlich „die Schöne des Hauses") teilen die Beute, die säumigen Israelstämme trifft harter Tadel. Damit sind die drei Hauptpunkte des Deboraliedes herausgehoben; die zwei letzten werden geradezu zitiert; vgl. Ri 5, 19f.; 5, 28ff. und 16. — Die zweite und dritte Siegesbotschaft können wir nach den fast vollkommen dunkeln Bruchstücken von verschollenen Siegesliedern leider nur ahnen 14b. 15. Vor allem ist es bei der Kürze und Unbestimmtheit des zweiten ganz müßig, sich den Kopf zu zerbrechen, welche Bewandtnis es mit den silbern und grüngolden schimmernden Taubenflügeln haben möge (s. beim Text). Etwas deutlicher ist das dritte. Hier handelt es sich wohl um Kämpfe Israels gegen feindliche Könige, bei denen ein Schneefall eintrat und vermutlich den Siegern gute Dienste tat. Einen Berg צלמון nennt Ri 9, 48 in der Nähe

von Sikem. Da Schneefälle bis ins Frühjahr hinein in höheren Lagen Palästinas nichts ganz seltenes sind — im Jahr 1907 fiel, als ich im Lande war, noch Anfang März in Damaskus Schnee —, so liegt nichts vor, das dazu veranlassen könnte, von jenem Salmon abzusehen. Doch kann, da Ptolemäus den Hauran als Ἀσαλμανος (Ἀλσαλ-) bezeichnet, vielleicht mit Wetzstein (Das batanäische Giebelgebirge, 17f., vgl. Del. 452 Anm.) auch an den Hauran gedacht werden. Aber er paßt schon deshalb weniger, weil in ihm Schnee viel weniger selten ist als in Samarien. Hier aber handelt es sich augenscheinlich um ein ungewöhnliches Ereignis. Vgl. noch ZDPV 37 (1914) 297ff.

16—19 Der Zion. — Nun erst scheint der Dichter zu seinem eigentlichen Gegenstande zurückzukommen. Der Zion hat, wie es scheint, soeben wunderbare Taten Gottes gesehen, darum ist er aufs neue als Jahwes herrlicher Sitz erwiesen. Klar sind freilich nur die ersten, Zions Preis verkündenden Verse. In 18f. ist der Text so verderbt und die Ausdrucksweise mehrfach so dunkel, daß der Sinn nur notdürftig erraten werden kann. — **16. 17** wird der Zion als Jahwes Sitz den Bergen Basans, des stattlichen ostjordanischen Gebirgslandes, verglichen. Der Vergleich scheint dadurch nahegelegt, daß auch dort unlängst (vgl. 23) Gottestaten geschehen waren. An den Hermon und die Niederlage Og's von Basan auf ihm (vgl. Dt 3, 8ff.) zu denken, geht kaum an (Bae.). Schon um solcher Taten willen, aber auch an sich, weil auf ehedem hochragenden Bergen überall alte Heiligtümer standen, können die Berge Basans wohl den Anspruch erheben, Gottessitze d. h. heilige Berge zu heißen. Aber mit Zion zu wetteifern, wird ihnen nicht gelingen: dort wohnten einmal Gottheiten — hier wohnt Jahwe für ewig! Wahrscheinlich wollen nun **18. 19** beschreiben, wieso der Zion jüngst zu neuen Ehren gelangt sei. Jahwe kam wie einst zur Deboraschlacht (Ri 5, 1ff.) vom Sinai her zu ihm, in seinem Gefolge Tausende von himmlischen Reisigen, seine Engelheere (vgl. 2 Reg 6, 17; 2, 11; auch Dt 33, 2). Mit Gefangenen und reicher Beute hat er ihn bestiegen, wohl sie dorthin bringend. Oder soll es sich um Tribut an Menschen באדם handeln? Demnach müßten siegreiche Kämpfe Israels gemeint sein, in denen man das hilfreiche Eingreifen des auf dem Zion gegenwärtigen Gottes sah. Er war mit Israel in die Schlacht gezogen — wie vor Zeiten die Bundeslade —, und nun nach erfochtenem Sieg kehrt er beutebeladen zu ihm heim. Andere denken bei *marom* an die Himmelshöhe, zu der Jahwe nach erkämpftem Sieg zurückkehre, was dem Sprachgebrauch besser entspräche, aber die Schwierigkeit bietet, daß die Gefangenen und Gaben dann voranstehen müßten. Stä. denkt an Kämpfe in der Höhe gegen die himmlischen Mächte (vgl. Jes 24, 21), ist aber dann genötigt, statt der Menschen Götter *elīm* zu lesen, wofür deutlichere Anhaltspunkte erwartet werden müßten.

20—24 Hilfe und Rache von Jahwe. — Hiermit beginnt der zweite Hauptteil. Ist die Verherrlichung des Zion beschrieben, so setzt nun der Preis neu ein. Jahwe wird gepriesen als ein tragender, helfender und vom Tode rettender Gott **20. 21**. Zugleich als ein Gott furchtbarer Rache. Die Feinde,

zugleich die Gottlosen, schon äußerlich an struppigem Scheitel kenntlich, sollen Jahwes Grimm so gründlich erfahren, daß Israel in ihrem Blute seine Füße baden und seine Hunde ihren Fraß an ihnen haben mögen. Israel aber will er aus Basan und den Tiefen des Meeres heimbringen. Die Erwähnung Basans (vgl. zu 16f.) legt den Gedanken nahe, daß dort im Osten Kämpfe mit den heute noch durch besondere Wildheit und struppigen, ungepflegten Haarwuchs bekannten Beduinen der östlichen Steppe stattfanden; vgl. Schumacher in ZDPV 20· (1897) 105.

25—28 Die Prozession. — Nun nach dem Preis Jahwes kehrt das Gedicht noch einmal zum Siege selbst zurück. Zum Sieg gehört ein Siegesfest. In feierlicher Prozession schreiten Sänger, Hymnen singend, einher, ihnen folgen Zitherspieler, die Melodie des Gesanges angebend. Der Zug der Sänger und Spieler aber ist umgeben von Jungfrauen, die mit Handpauken den Takt des Festreigens schlagen. Man erklärt jetzt gern (indem man *battāwek* liest, so auch BH), die paukenden Jungfrauen seien in der Mitte zwischen Sängern und Spielern zu denken — aber wie sollten dann jene die Melodie der Spieler hören können? 25. 26. Der Inhalt dessen, was gesungen wird, oder besser wohl eine Probe davon, wird uns in 27 mitgeteilt. Warum als Teilnehmer an dem Festzuge neben Benjamin und Juda gerade die galiläischen Stämme Sebulon und Naftali genannt sind 28, wissen wir nicht. Hatten sie an den Kämpfen besondern Teil? Oder liegt nur ein Nachklang des Deboraliedes vor? Oder ist Efraim um der Samariter willen nicht genannt?.

29—32 Bitte um fernere Hilfe bis zur Unterwerfung der Heiden. — Was Jahwe bisher getan, möge er durch volle Niederwerfung der Heiden vollenden. Nach Jes 2, 2ff.; 51, 8ff. sollen einst alle Heiden in Jerusalem anbeten. Demnach muß es dahin kommen, daß ihre Fürsten von dort aus, also am Altar und im Vorhof stehend, Jahwe mit Gaben huldigen 30. Ehe dies eintritt, bedarf es freilich noch harter Kämpfe, in denen die widerstrebenden Weltmächte niedergeschlagen werden müssen, so Ägypten, das Ungetüm des Schilfs (vgl. Ez 29, 3; Jes 30, 7), neben ihm aber die andern Großstaaten, die „Stiere“ oder Starken *abbirīm*, samt den kleineren Staaten, den „Völkerkälbern“. Dann werden sie freiwillig ihre Huldigung darbringen 31. 32[1]). Hiermit ist das Gedicht von der Gegenwart auf die Endzeit übergegangen. So ist es nicht zu verwundern, daß

33—36 der Abgesang, diesen Ton festhaltend, nun die ganze Welt einladet, Jahwe, dem Himmelsherrscher, den schuldigen Preis nicht zu versagen. Als der Ewige und Allgewaltige, der seit den Tagen der Vorzeit am uralten Himmel, ja am obersten aller Himmel, dem „Himmelshimmel“ (vgl. Lied der

[1]) Die Übersetzung: „weise zurück die Schar mit dem Würzrohr, die Menge die Stiere bringt, die Kälber der Völker“ (Ehrl., vgl. schon Nestle in JBL 10 [1891] 151f.) hat gegen sich, daß die stat. constr. חית und עדת die Deutung Schar „mit“ usw. ohne zwingenden Anhalt schwer zulassen, ebenso das Zurückweisen der Gaben nach v. 30 nicht erwartet wird. Zu den Stieren als Völker vgl. noch die Hörner in Sach 2, 1ff.

Lieder für das schönste Lied) daherfährt, kann er es verlangen (34) und als der Furchtbare, als welcher er sich durch dröhnenden Donner (34) am himmlischen Heiligtum (36) droben erweist, kann er es erzwingen.

69 Klage in schwerer Drangsal.

1 Dem Musikmeister; nach Lilien[a], von David.
2 *O hilf mir, Gott, denn es geht mir das Wasser an die Seele;* 5
3 *ich versinke im tiefen Schlamm, da kein Grund ist;* 5
bin geraten in Wassertiefen, daß die Flut mich überströmt; 5
4 *bin müde vom Schreien, meine Kehle ist heiser,*
meine Augen vergehn mir vom Harren[b] auf meinen Gott. 4+4

5 *Mehr sind als meines Hauptes Haare, die ohn Ursach mich hassen;* 5
zu viel für meine 'Kräfte'[c], die mir grundlos feind sind:
wo ich nimmer geraubt, da soll ich erstatten[d]! 4+4
6 *Ja du[e] weißt wohl meine Torheit, meine Schuld ist dir nicht verborgen:* 3+3
7 *Nicht zu schanden werden an mir, die dein harren, Jahwe[f] der Heerscharen!* 5
laß nicht schamrot an mir werden, die dich suchen, o Gott Israels! 5
8 *Denn um deinetwillen trage ich Schmach, bedeckt mein Antlitz Schande;* 3+3
9 *ich bin fremd worden[g] meinen Brüdern, unbekannt meiner Mutter Kindern.* 3+3

10 *Denn der Eifer um dein Haus hat mich gefressen,*
und derer Schmähung, die dich schmähn, ist auf mich gefallen; 3+4
11 *ich 'kasteite'[h] unter Fasten meine Seele, aber es ward mir Beschimpfung daraus;* 3+3
12 *ich hab einen Sack angezogen, aber sie trieben Gespött mit mir;* 3+3
13 *die im Tor sitzen, schwatzen von mir, zum[i] Saitenspiel die Weinzecher.* 3+3

14 *Ich aber bete zu dir um gute Zeit[k], Gott, in deiner reichen Güte erhör mich[l];* 3+3
15 *mit deiner hilfreichen Treue errette mich aus dem Kot, daß ich nicht versinke, —* 3+3
von meinen Hassern[m] und aus Wassertiefen;
16 *daß mich die Wasserflut nicht ersäufe,* 3+3
daß die Tiefe mich nicht verschlinge,
noch der Brunn seinen Schlund über mir schließe! 3+3
17 *Erhör mich, Jahwe, weil ja köstlich deine Huld,*
nach deiner großen Barmherzigkeit wende dich zu mir; 4+4
18 *verbirg nicht vor deinem Knechte dein Antlitz:*
mir ist angst, erhöre mich eilends! 3+3
19 *Nahe dich meiner Seele, erlös sie, meiner Feinde wegen befrei mich!* 3+3

20 *Du selbst kennst ja meine Schmach,*
meine Schande vor[n] all meinen Feinden; 3+3
21 *die Schmach bricht mir das Herz und 'unheilbar'[o] .....* 3+3
ich hoffte auf 'Mitleidige'[p] — umsonst und auf Tröster, aber fand sie nicht; 3+3
22 *man gab mir als Speise Galle, und Essig für den Durst zu trinken.* 3+3

23 *Ihr Tisch*[q] *werde vor ihnen zum Fallstrick, ihre 'Opfermahle'*[r] *zur Schlinge;* 3+3
24 *ihre Augen dunkel, daß sie nicht sehn, ihre Lenden laß immerdar wanken;* 3+3
25 *geuß aus über sie deinen Groll, dein grimmiger Zorn fasse sie;* 3+3
26 *ihre Hürde müsse wüste werden, in ihren Zelten keiner wohnen!* 3+3
27 *Denn 'den'*[s] *du geschlagen, verfolgen sie, 'mehren'*[t] *deiner Durchbohrten Schmerz.* 3+3
28 *Gib ihnen Schuld über Schuld, laß sie nicht deine Gerechtigkeit*[u] *'schaun';* 3+3
29 *laß sie tilgen aus dem Buch der Lebendigen,*
den Gerechten sein sie nicht zugeschrieben![v] 3+3

30 *Ich aber, elend und voll Schmerzen: — deine Hilfe, o Gott, schütze mich!* 3+3
31 *Gottes Namen will ich loben im Lied, will hoch ihn ehren mit Dank;* 3+3
32 *das ist Jahwe lieber als Rinder*[v], *als Farren mit Hörnern und Klauen.* 3+3
33 *Das sehn die Gedrückten, freun sich: die ihr ihn sucht, euer Herz lebe auf!* 3+3
34 *Denn es hört Jahwe auf die Armen und verachtet seine Gefangnen nicht.* 3+3

35 *Es lobe ihn Himmel und Erde, die Meere und was drinnen sich regt;* 3+3
36 *denn Gott wird Zion helfen, die Städte von Juda baun,* 3+3
daß man dort wohne, sie besitze! 3
37 *Der Same seiner Knechte wird sie erben,*
und die seinen Namen lieben, drin bleiben. 3+3

a) S. zu 45, 1. b) eigtl. „indem ich harre“, auf das Suffix von עֵינַי gehend; andre, doch ohne Not, מִיַּחֵל. c) 𝔐 „meine Vertilger“; l. מְצַמְּתַי, aber nicht mit בֶּן im quantitativen Sinn, was geschmacklos wäre, sondern im intensiven; Gebeine = körperliche Kraft. d) אָז = da, zur Eröffnung des Nachsatzes, vgl. GB. e) 𝔐+אלהים. f) 𝔐 + אדני. g) Part. Hof. von זוּר, vgl. Sir 4, 30. h) 𝔐 „weinte“; l. וָאֲבַכֶּה eigtl. zerschlug (Ehrl.); andre וָאֲצַנֶּה; Lag. Ps nach 𝔊𝔖 וָאֶבְכֶּה (GK 67y u. Hi 24, 24) von מכך. i) Akk. des Modus. k) Akk., abhängig vom vorhergehenden, den Gedanken „ich bete zu dir“ vertretenden Satz; 𝔐+יהוה. l) Versabteilung und Akzente sind hier störend. m) abhängig von הַצִּילֵנִי; 𝔐 hat noch ein unnötiges אנצלה „daß ich errettet werde“ eingeschaltet. n) 𝔐+„und mein Schimpf“ sodann „vor dir“; das Suff. ist Dittografie. o) 𝔐 וְאָ als Verb. „und verzweifle“ (von נוּשׁ), aber ohne genügende Bezeugung (s. GB); es ist Fem. vom Adj. אָנוּשׁ und es sind etliche Worte zu ergänzen (vgl. BH, wo aber für וְאָ zu lesen ist וְאֵ). p) l. לָנֶד (Part.); 𝔐 „auf Mitleid haben“. q) = ihre Mahlzeit. r) 𝔐 „ihren Freunden“ (?), doch s. zu 55, 21; l. יְשַׁלְּמֵרֵהֶם. s) 𝔐 „du selbst“; l. כִּי־אַתָּה. t) 𝔐 „erzählen“; l. יְסַפֵּרוּ von סִפֵּד oder יְסַפְּדוּ (Ehrl.) u) 𝔐 kommen zu; Lag. Ps בְּחַצְרוֹתֶיךָ „zu deinen Vorhöfen“. L. יִרְאַת. v) mit veränderten Akzenten.

Der Psalm mag am ehesten mit Liedern wie 35. 55. 59 zusammenzustellen sein. Der Form nach ist er ein klagendes Bittgebet, dem Inhalte nach ist er reich an Anspielungen auf ganz bestimmte Verhältnisse, über die wir aber aus Mangel an Nachrichten nur Vermutungen äußern können. Gewaltige Kämpfe, in die der Betende verwickelt ist und unter denen er schwer leidet, scheinen den Hintergrund zu bilden, so daß man seit Theod. v. Mops. vielfach, und vielleicht mit Recht, auf die makkabäische Zeit geraten hat. Hierfür scheint manches zu sprechen, vor allem wenn v. 27 und 34 von im Religionskampf erschlagenen und gefesselten Juden zu deuten ist, wozu 8 und 10 recht wohl stimmen könnte. Doch müßte auch dann nicht lediglich der Druck, den Israel

von den Syrern zu erleiden hatte, Gegenstand des Liedes sein, sondern daneben auch die Verfolgung der Frommen in Israel durch die heidnisch gesinnten Volksgenossen. Hierauf scheinen die vv. 33f. zu deuten, nach denen nicht das Volk als solches, sondern die Armen, Elenden und Gedrückten, womit sonst im Psalter ein Teil, nicht das Gesamtvolk bezeichnet wird (vgl. v. 7), den nächsten Kreis des Dichters bilden. Aber eben damit wird jene Deutung wieder zweifelhaft. Sicher hingegen scheint zu sein, daß der Betende ein Führer der Frommen ist. Es könnte sich also wohl auch um vormakkabäische Religionskrisen handeln.

Zum Aufgesang **2—4** vgl. Jon 2, 3ff.; Ps 40, 3; Hi 19, 7; Ps 38, 11. Wasser und Schlamm sind Bilder des Unglücks. — Es folgt sodann **5—9** die Klage mit der Beschreibung der tiefen Not: Feinde treten ihm mit falschen Anschuldigungen gegenüber **5**. Wohl weiß er sich als Sünder, will also gern Verdientes leiden — aber hier handelt es sich um Gottes Sache, er leidet ja um ihrer willen **8**: wird ihm keine Erhörung, so leidet der Glaube der Frommen Not **7**. Schon jetzt sind seine Leiden so schwer, daß kaum die Seinen ihn mehr kennen **9**, vgl. 38, 12; Hi 19, 14. In **10—13** setzt sich die klagende Beschreibung fort und wir erfahren weiter, daß der Eifer um den Tempel der Anlaß seines Leides (s. auch zu v. 32) und daß sein treues Halten am Gesetz das Gespötte der leichtfertigen Weltmenschen ist. Das Tor (13) ist die Stätte des Zusammenkommens zu mannigfacher Kurzweil. — **14—19** folgt die Bitte um Errettung, zum Teil unter Verwendung der Bilder von 2ff., doch nicht ohne daß — wie so manchmal — zugleich in **20—22** Jahwe noch einmal die Notlage vor Augen geführt wird: die Schmach ist unerträglich, die Widersacher erbarmungslos — selbst das Äußerste an Leid, dafür ist **22** ein Bild, tun sie ihm an. — So versteht man auch die glühende Rachelust, die nun in **23—29**, die Bitte wieder aufnehmend, sich Luft macht. Es gibt nahezu nichts Schlimmes, das ihnen nicht angewünscht würde, und wie Jahwe einst Pharao und die Ägypter verhärtete, daß sie Israel nicht mehr ziehen lassen konnten, so möge er die Feinde verhärten, daß sie Schuld auf Schuld häufen müssen und nicht zur Gerechtigkeit und damit zur Gnade mehr gelangen können, sondern aus der Liste der Lebenden, zu vergleichen der Bürgerliste, die in den Städten geführt wurde (Jer 22, 30; Ez 13, 9), getilgt werden[1])! Dabei fällt noch einmal ein gewisses Licht auf die Lage, doch abermals nicht ausreichend, sie ganz zu erhellen. Die Feinde halten Gelage und Opfermahle, an denen sie zugrunde gehen sollen **23**: welcher Art sind sie? heidnischer oder etwa jüdisch-halbheidnischer in der Weise von Jes 65, 11ff.; 66, 1ff.; Prv 7, 14ff.? Weiter verfolgen sie den von Gott Geschlagenen und die von ihm Durch-

[1]) Die Vorstellung berührt sich mit der von 56, 9 und besonders mit der vom Schicksalsbuch in 139, 16, deckt sich aber mit keiner von beiden. Auch in Babylonien sagt man: „sein Name soll im Haus seines Gottes von den Tafeln ausgetilgt werden" (Thureau-Dangin, Königsinschr. 75; KB III, 1, 49). — Die furchtbaren Flüche sind ähnlich zu beurteilen wie in 109, 18f.: man eignete sich geläufige babylonische Fluchworte an, nicht selten so, daß sie nicht mehr recht paßten, so besonders in Ps 59, 12. 14 (Steinmetzer in Bibl. Ztschr. 10 [1912] 135f. 367).

bohrten 27: handelt es sich um Märtyrer des Glaubens in der syrischen Verfolgung? oder um das Leid des Dichters und der Seinen, das nach 6 wohl als Sündenschuld empfunden, hier aber noch durch der Menschen Bosheit verschärft wird? — Zu dem Gelübde 30—34 vgl. zunächst das oben über v. 33 f. Bemerkte, weiterhin Ps 22, 25. 27. Volle Beachtung verdient dabei, daß gerade ein um des Tempels willen zum Märtyrer gewordener (10 ff.) trotzdem die freie Stellung der Sänger von Ps 40. 50 und 51 zum Opfer vertritt 32: ein Danklied ist mehr als ein Opfer. — Der Abgesang 35—37 scheint ein liturgischer Zusatz in der Weise von Jes 44, 26; 65, 9 zu sein, so daß aus der Erwähnung der zerstörten Städte keine weiteren Schlüsse zu ziehen wären.

70 Bitte um Hilfe vor Widersachern.

1 Dem Musikmeister, von David . . . . . [a]
2 *O Gott, mich zu retten, mir zu helfen eile* [b],
3 *zu schanden werden und schamrot, die mir stehn nach dem Leben;* 4+4
mit Schimpf zurückweichen müssen, die mein Unheil wünschen; 5
4 *ob ihrer Schande sich mögen zurückwenden, die da schrein: Ha, ha* [c]*!* 5
5 *Dein müssen frohlocken, sich freun alle die nach dir fragen;* 5
es sagen allewege: „Groß ist doch Gott!" die dein Heil lieben! 6

6 *Aber ich bin elend und arm — o Gott, eile mir:* 5
meine Hilfe und mein Erretter bist du, mein Gott verzeuch nicht! 5

a) S. zu 38, 1. b) 𝔐+Jahwe. c) 𝔐 + חָאָה.

Mit ganz geringen Varianten ist der Psalm = 40, 14—18. Er stellt ein selbständiges Bittgebet in schwerer Drangsal von böswilligen Widersachern dar, dessen Anfang vielleicht 40, 13 war. Zur Erklärung s. bei Ps 40. Beachtung verdient, daß die Schlußbitte 6 hier anders als dort eingeführt wird. Das Vertrauensmotiv fehlt hier.

71 Im Alter verlaß mich nicht!

1 *In dir, Jahwe, such ich Zuflucht, mach mich nimmer zu Schanden!* 5
2 *Durch deine Gerechtigkeit rette, befrei mich, neige zu mir dein Ohr!* 5
3 *Ja erlöse mich und sei mir ein 'schützender'* [a] *Fels,* 5
'eine feste Burg' [b]*, mir zu helfen, denn mein Fels* [und meine Burg] *bist du!* 5
4 *Mein Gott, befrei mich aus des Gottlosen Hand,*
aus des Frevlers und Tyrannen Faust; +3
5 *denn du bist meine Hoffnung, o Herr Jahwe, meine Zuversicht von Kind an.* 6
6 *Auf dich verließ ich mich von Mutterleib,* 3
aus dem Mutterschoß hast du mich gelöst [c]*; auf dich geht mein Loblied allzeit.* 3+3

7 *Ich bin für viele ein Wunder, mein starker Schutz* [d] *bist du.* 5
8 *Mein Mund ist voll deines Ruhms, deines Preises jeden Tag.* 5

9 *Nicht verwirf mich zur Zeit des Alters,*
wenn schwinden meine Kräfte [verlaß mich nicht]*!* 5
10 *Denn meine Feinde reden von mir,*
und die lauern auf meine Seele, [beraten sich miteinander][e]*:* 5
11 *„Gott hat ihn verlassen; jagt nach* [ergreift ihn]*: da ist kein Retter!“* 5

12 *O Gott, sei nicht fern von mir,* [mein Gott] *eile mir zu Hilfe:* 5
13 *mögen beschämt*[f] *werden, die befehden meine Seele,*
mit Schande[g] *bedeckt* [die mein Unglück suchen]*!* 5
14 *Ich aber will immerdar harren und* [all] *deinen Ruhm vermehren;* 5
15 *Mein Mund soll verkünden deine Gerechtigkeit,*
den ganzen Tag dein Heil: [ich kenne darin kein Maß[h]]. 5

16 *Ich komme mit Jahwes*[i] *Großtaten, ich preise deine Gerechtigkeit allein.* 3+3
17 *Gott, du hast mich von Kind auf gelehrt,*
und bis hierher verkünd ich deine Wunder. 3+3
18 *Auch im Alter und wenn ich grau werde, o Gott, nicht verlaß mich,* 5
daß ich künde 'spätem'[k] *Geschlecht deinen Arm, allen Kommenden deine Kraft!* 5

19 *Deine Gerechtigkeit, Gott, währet 'ewig'*[l]*,*
der du Großes getan; [Gott, wer ist dir gleich?] 5
20 *Du*[m] *ließest uns sehn viel Not* [und Unglück], *machst uns wieder lebendig;* 5
und aus den 'Tiefen'[n] *der Erde, holtest du uns wieder,* 5
21 *wirst mehren meine Hoheit und 'wieder'*[o] *mir Trost zusprechen* 5

22 *So will ich auch dir danken mit Harfenspiel für deine Treue, mein Gott,* 5
ich will dir spielen auf der Zither, du Heiliger Israels. 5
23 *Meine Lippen sollen jubeln, wenn ich dir spiele, meine Seele, die du erlöst;* 5
24 *auch soll meine Zunge allzeit von deiner Gerechtigkeit reden,* 5
weil sich schämen und zu Schanden werden, die mein Unglück suchen. 5

Einige Beobachtungen zu diesen Ps und Ps 40 bei Torczyner WZKM 29 (1915) 317 ff. a) und b) 𝔐 „zum Fels, eine Wohnung“ und „zu kommen beständig hast du befohlen“; l. nach 31, 3. c) Nicht ganz sicher, doch am ehesten von גדה ablösen (vgl GB), wofür auch die Parallele in Ps 22, 10 spricht, s. dort. d) = מַחְסֶה עָדַי, vgl. GK 131 r und Lev 6, 3 מִדּוֹ בַד. e) 𝔐 + לֵאמֹר. f) 𝔐 + „vergehen“. g) 𝔐 + „und Schmach“. h) 𝔐 סִפְרוֹת kommt sonst nicht vor. Es scheint mit סוֹפֵר Schreiber zusammenzuhängen (Beschreibung?), wird deshalb auch mehrfach von den Alten (𝔊ᴬ𝔖 Hier) so verstanden. Dagegen denken 𝔗 𝔖 an מִסְפָּר, so oben, vgl. Ps 40, 6; 139, 17 f. i) 𝔐 + אדני (wohl Substitut für יהוה). k) setze ein אַחַר (Lag., Ps) und ändre die Akzente. l) 𝔐 „bis zur Höhe“; l. עוֹלָם. m) 𝔐 + אֲשֶׁר. n) 𝔐 „den Fluten“. Es sind doch wohl die Hadestiefen gemeint; l. וּמִתַּחְתִּיוֹת. o) 𝔐 „dich herzuwenden“(?) 𝔊 u. a. haben וְתָשׁוּב, l. entweder so, oder aber וְתִסֹּךְ.

Das Lied berührt sich stark mit andern Stücken im Psalter, so im Anfang mit 31, 2—4, in v. 5 f. 12 f. 18 mit 22, 10 f. 12. 31 f., weiterhin noch mit Ps 35 und 40. Es kann so als ein späterer Cento gelten (s. zu v. 11), der mit geläufigen Wendungen arbeitet. In 𝔊 hat das Lied dreifache Beziehung. Es

wird außer David auch noch den Söhnen Jonadabs d. h. den Rekabiten (Jer 35) und den ersten Gefangenen, wohl denen unter Jekonja (597) zugeschrieben. Daraus läßt sich ersehen, daß es schon in 𝔊 als Lied nicht eines Einzelnen, sondern einer größeren Gemeinschaft galt. Die Annahme wird bestätigt durch v. 19f. und 21 (vgl. die „Hoheit"), die zeigen, daß das Lied als eine Bitte der Gemeinde um Hilfe in ihren Drangsalen gedacht ist. Einzelne individuelle Wendungen, wie sie besonders in v. 6. 9. 17f. zutage treten, finden ihre Erklärung wohl am besten so, daß sie in den Vorlagen von Einzelpersonen gemeint waren, sich aber, wie z. B. Ps 129, 1 zeigt, leicht auf die Gemeinde oder das Volk umdeuten ließen.

Der Gedankengang ist im ganzen der bekannte, bei Klage- und Bittliedern häufig vorkommende: mit der Bitte wird zugleich das Vertrauen auf den Helfer, der so oft schon geholfen, ausgesprochen, d. h. die Bitte wird auf die religiöse Erfahrung gestützt. So wechseln beide in **1—6**, während dann in **7—11** zu beiden noch die Klage über die Vergangenheit und Gegenwart hinzukommt, um die Bitte durch das Mitleid Jahwes zu verstärken. Ehedem schon war Israel vielen ein „Wunder" **7**, d. h. wie der Gegensatz in **7**[b] zeigt, nicht etwa ein Gegenstand der Bewunderung, sondern des Verwunderns und des Abscheus (vgl. Dt 28, 46); und nunmehr, da es alt geworden, droht es in seiner Schwäche die Beute der Feinde zu werden. Es ist die Zeit der nachexilischen Drangsale **11**. — Mit **12—18** hebt die Bitte auf Grund dieser beweglichen Schilderung neu an und geht, wie so oft, über ins Gelübde: ohne Zahl und Maß soll der Preis Jahwes sein **15**, und mit seinen Großtaten (im Munde) und seiner Gerechtigkeit „kommt man" — nämlich zum Heiligtum **16**. Im Grunde ist es ja nur Sache der göttlichen Gerechtigkeit **19—21**, die sich bisher stets in unvergleichlicher Weise betätigt hat **19**, daß Israel nach so viel Leid, das es bis an die Pforte der Scheol geführt hat, auch wieder Heil und „Leben" sieht **20**f. In Anlehnung an das übliche Schema führt dann der Abgesang **22—24** das Gelübde in ausführlicher Schilderung vor.

72 Huldigung an den neuen Herrscher.

[1] Von Salomo.

Gott, gib 'dein'[a] *Recht dem König, deine Gerechtigkeit des Königs Sohn;* 5
[2] *'daß er' richte*[b] *mit Gerechtigkeit dein Volk, deine Elenden mit Recht!* 5
[3] *Laß die Berge tragen Frieden* [dem Volk] *und die Hügel 'Gerechtigkeit'*[c]*!* 5
[4] *Er schaffe Recht den Elenden im Volk,* 5
er helfe den armen Leuten [und zermalme die Bedrücker]. 5

[5] *Er wird 'leben'*[d]*, solange als scheint*
Sonne und Mond, auf Geschlecht und Geschlecht; 3+3
[6] *wird herabfahren wie Regen auf die Flur,*
wie Schauer, die das Land 'befeuchten'[e]*;* 3+3
[7] *zu seinen Zeiten wird blühn 'das Recht'*[f]*,*
reicher Friede, bis der Mond nimmer ist. 3+3

[8] *Er herrsche von Meer zu Meer und vom Strom bis zu der Erde Enden.* 3+3
[9] *Vor ihm sollen sich beugen seine 'Gegner'*[g]*, seine Feinde lecken den Staub;* 3+3
[10] *die Könige Tarschischs und der Inseln müssen Geschenke bringen;* 5
die Könige von Scheba und Seba bringen Gaben herzu; 5
[11] *ihm müssen alle Könige huldigen, alle Völker ihm dienen.* 5

[12] *Denn er rettet den Armen, der da schreit, den Elenden und wer ohne Helfer.* 3+3
[13] *Er erbarmt sich der Geringen und Armen,*
und den Seelen der Armen wird er helfen; 3+3
[14] *aus Bedrückung* [und Gewalttat] *erlöst er ihre Seelen,*
ihr Blut ist ihm teuer geachtet. 3+3

[15] *Er lebe und man schenke ihm vom Golde von Scheba!* 5
Man bete beständig für ihn, allezeit soll man ihn segnen! 5
[16] *Im Land wird*[h] *'Fülle'*[i] *an Korn sein, auf den Bergen droben;* 5
seine[k] *Frucht wird rauschen wie der Libanon, wie das Kraut der Erde*[l]. 5
[17] *Sein Name soll ewig bleiben, solang die Sonne scheint, sprossen*[m] [sein Name]*!* 5
Es segnen sich in ihm [alle Völker], *preisen ihn, 'alle Geschlechter der Erde'*[n]*!* 5

*

[18] *Gepriesen sei Jahwe*[o]*, der Gott Israels, der alleinig Wunder tut!* 4+3
[19] *Gepriesen sei ewig sein herrlicher Name,*
und alle Lande müssen seiner Ehre voll werden! 4+4
Amen und Amen!

*

[20] Zu Ende sind die Gebete Davids, des Sohnes Isais.

a) L. den Sing.; 𝔐 Plur. b) l. den Jussiv. c) streiche בְּ. d) 𝔐 „daß man dich fürchte", l. וַיִּרְאֵךְ (scil. יָהּ), so 𝔊. e) 𝔐 Befeuchtung des L.; l. זְרָקָי. f) 𝔐 „der Gerechte"; l. צַדָּק. g) l. צִיָּיו; 𝔐 „Steppenbewohner", nach andern „Seefahrer". h) Jussivform, wie manchmal, für den Indikativ. i) l. statt des dunkeln 𝔐: שְׂפַצַת. k) geht nun auf den König über; seine „Frucht" sind seine Söhne, daher der Plural des Verbums in der Glosse. Die „Stadt" ist Jerusalem, vgl. S. 158 oben. l) 𝔐 + und sie blühen aus der Stadt (hervor?). Vgl. Anm. k. m) von נִין Qal oder Nif. (nach Perles MVAG 22, 130 werde gepriesen als Pu. v. נִרַן, aber weder durch das Metr. noch den bibl. Sprachgebrauch empfohlen). n) Zusatz nach 𝔊; dazu wie bei k). o) 𝔐 + Gott.

Die Erklärer streiten über die Beziehung dieses Liedes. Wollen die einen es wegen der hohen, dem König hier zugesprochenen Dinge vom idealen, messianischen König verstanden wissen, so deuten es die andern von einem wirklichen König. In der Tat scheinen solche Aussagen, wie: daß ihm nicht allein Sieg (9) verheißen oder gewünscht wird, sondern auch die Weltherrschaft (8—11), ja selbst dauerndes Leben (5) und ewiger Nachruhm (17), auf einen geschichtlichen König nicht zu passen.

Allein wenn wir bedenken, daß für ihn gebetet werden soll (15), was vom Messias nie gesagt wird, und ferner daß auch dem wirklichen König in Israel wie auswärts[1]) ewiges Leben angewünscht zu werden pflegt (1 Kön 1, 31;

[1]) Vgl. Breasted, Anc. Records of Eg. I 423B. 423F. 423G. 441. 443. Überall hier

Neh 2, 3; Ps 61, 7. 8); wenn wir ferner bedenken, wie die feierliche Hofstil[1]) auch sonst in Israel und anderwärts den König in höchsten, uns übertreibend klingenden, Tönen feiert oder von ihm redet (vgl. Ps 20, 7 ff.; 21, 5; Ps 45 und Koresch gegenüber Jes 45, 1 ff. und dazu ZAW 18 [1898], 149 ff.), so kann uns auch hier eine gewisse überquellende Fülle des Ausdrucks nicht befremden. Vor allem dann nicht, wenn wir annehmen dürfen, daß zur Zeit des Dichters gewisse eschatologische und messianische Erwartungen schon bekannt waren, unter ihnen die Idee der Weltherrschaft, die nun auf den König übertragen werden.

Demnach werden wir einen geschichtlichen König als den Besungenen annehmen dürfen, der aber im Lichte des idealen Davidsprosses, von dem Jesaja geweissagt hatte, geschaut wird. Er wird noch als jugendlich vorgestellt, als König und Königssohn zugleich angeredet (1) und von seinen Tagen wird noch Großes erhofft (7. 15). Das deutet wohl auf die Zeit des Regierungsantritts. So wird man das Gedicht als den Huldigungspsalm für den jungen König anzusehen haben. Das Ideal, das ihm vorgehalten wird, ist Salomo (10), dem die Königin von Saba Geschenke brachte. So mag die Überschrift entstanden sein. In der Tat zeigt die Geschichte der messianischen Idee und v. 2, wo in Parallele zum Gesamtvolk „seine (Jahwes) Elende" genannt sind, daß ein König der spätern Zeit, etwa Josia, gemeint ist. Es sind die Elenden des Volkes wie in v. 4 gemeint, aber der Sprachgebrauch nähert sich vielleicht schon dem von Deuterojesaja, wo die *ʿanijim* bereits das Gesamtvolk sind. So scheint er etwa, soweit man hier von einer Geschichte des Sprachgebrauchs reden kann, zwischen Jes 14, 32 (vgl. Gesch. d. V. Isr. II² 509 [³562/3]) und Deuterojesaja zu stehen. Tiefer herabzugehen und an einen ausländischen (ptolemäischen) oder hasmonäischen König zu denken, liegt keine Veranlassung vor: auf einen Nichtisraeliten konnten die Verheißungen ohnehin kaum übertragen werden. Gewisse Berührungen mit Hiob (14, 12 vgl. m. unserm v. 12) und Sacharja (9, 10 vgl. m. v. 8) können nicht beweisen, da wir die Priorität nicht feststellen können. Vgl. noch bei Ps 86.

So wird denn dem neuen König 2—4 ein Regiment der Gerechtigkeit und des Friedens gewünscht. Sie sollen die beste Frucht seines Landes sein und sollen gleich den Saaten auf seinen Bergen und Hügeln gedeihen. Dafür wird ihm 5—7 langes, ja ewiges Leben in der Weise des messianischen „Ewigvater" von Jes 9, 5 verheißen und ihm in Aussicht gestellt, daß er seinem Volke das sein werde, was ein fruchtbarer Regen der Flur ist — Recht und Friede die Fülle werden herrschen. Sein Lohn aber ist 8—11 die Weltherrschaft selbst, wie sie schon Gen 49, 10 für den kommenden idealen Herrscher in Aussicht gestellt hatte und wie sie immer wieder zu den Zeichen des messianischen

heißt der Pharao „Sohn des Rē, der gleich Rē ewiglich lebt". Ferner vgl. über die göttliche Würde des ägyptischen Königs oben bei Ps 2, 7 (S. 10 f.).

[1]) Mit Rücksicht auf eine Bemerkung von Cornill, Zur Einl. usw. (1912) 105 oben erlaube ich mir zu sagen, daß der Ausdruck „Hofstil" sich schon in meiner im Text genannten Abhandlung aus dem Jahr 1898 (ZAW 18, 160 oben) findet.

Königtums gerechnet wurde Ps 89, 26 ff.; 2, 7 ff. Was die Königin von Scheba (Saba) Salomo tat (1 Kön 10, 1 ff.), das sollen gleich der Beherrscherin jenes südarabischen Reiches auch die Herrscher des alten sudanischen Kulturreichs Seba oder Meroe und die des fernen westlichen Tartessus tun. Wie aber die Völker und Herrscher alle ihm huldigen, so vor allem das eigene Volk **15—17**. Begeistert und mit köstlichen Geschenken (vgl. 45, 13) läßt man ihn hochleben (vgl. 2 Kön 11, 12). Man wünscht ihm Segen und betet für ihn, so etwa, wie Ps 20 f. es uns zeigen. Ja wie vom Erzvater Abraham gesagt war, so soll es von ihm gelten, daß sein Ruhm groß und dauernd sei und allezeit blühe und „sprosse" Gen 12, 2 und daß alle Völker ihn als Muster göttlichen Segens preisen Gen 22, 18; 26, 4 (s. z. Text). Die Schilderung wird unterbrochen **12—14** durch eine nochmalige Beschreibung seines milden und gerechten Waltens und von dessen segensreichen Folgen, zum Teil ähnlich wie in Hi 29, 12. Diese Verse erwartet man nach v. 7. Sie sind daher vielleicht (Stä.) als späterer Zusatz anzusehen.

Über die Doxologie am Ende, v. 18 f., die nicht zum Psalm selbst gehört, s. die Einleitung § 1, 4; 3, 2.

Drittes Buch.

73 Das große „Dennoch"!

1 Ein Psalm von Asaf.
Ja gütig gegen Israel ist Gott, gegen die reinen Herzen 'der Herr'[a]. 3+3
2 *Ich hätte schier mit meinen Füßen gestrauchelt[b],*
mein Tritt wäre beinah geglitten. 3+3
3 *Ich ward eifersüchtig auf die Prahler[c],*
da ich sah, daß es den Gottlosen wohlging. 3+3
4 *Denn Schmerzen 'kennen sie'[d] nicht, gesund und feist ist ihr Wanst[e];* 3+3
5 *sie stehn nicht[f] in Menschennöten, werden nicht wie andre geplagt.* 3+3
6 *Darum ist Hochmut ihr Geschmeide, als Gewand[g] umhüllt sie Gewalttat;* 3+3
7 *es erglänzt von Fett ihr Auge[h], die Gebilde ihres Herzens wallen über;* 3+3
8 *sie höhnen und reden boshaft, reden 'frech'[i] von oben herab;* 3+3
9 *sie richten gegen den Himmel ihr Maul, ihre Zunge ergeht[k] sich auf Erden.* 3+3
10 *Drum wendet sich 'das Volk ihnen zu'[l],*
in vollen Zügen schlürft man sich satt[m]; 3+3
11 *und spricht: „Wie sollte Gott wissen, was sollte der Höchste drauf achten?"* 3+3
12 *Siehe das sind die Gottlosen, die sind allzeit glückselig, werden reich.* 3+3
13 *„Ganz umsonst hielt ich rein mein Herz*
„und wusch meine Hände in Unschuld; 3+3
14 *„ich war doch den ganzen Tag geplagt, meine Strafe jeden Morgen neu."* 3+3
15 *Dacht ich, ich wolle 'auch so'[n] berichten,*
hätt ich verleugnet das Geschlecht[o] deiner Kinder; 3+3

16 so[p] *sann ich, das zu begreifen, aber es war eine Qual in meinen Augen.* 3+3
21 *Als sich mein Herz verbitterte, und ich mich verzehrte im Innern;* 3+3
22 *da ward ich ein Narr, wußte nichts, ich war wie ein Tier*[q] *vor dir;* 3+3
17 *bis ich eintrat in die Heiligtümer Gottes und merkte auf ihr Ende.* 3+3

18 *Ja auf schlüpfrigen Boden stellst du sie, läßt ins Verderben sie fallen;* 3+3
19 *wie werden sie so plötzlich zunichte,*
gehen unter, nehmen ein Ende mit Schrecken! 3+3
20 *Gleich einem Traum beim Erwachen, o Herr,*
so verschmähst du, wenn du aufwachst[r]*, ihr Bild!* 3+3
23 *Dennoch bleib ich stets bei dir, du hältst mich an meiner Rechten;* 3+3
24 *du leitest mich nach deinem Rat, nimmst mich endlich mit Ehren auf.* 3+3
25 *Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde*[s]*;*
26 *ist mir Leib und Seele verschmachtet,*
bleibt doch Gott allzeit [mein Hort[t] und] *mein Teil.* 3+3

27 *Ja die von dir weichen, kommen um, du vertilgst die von dir abfallen;* 3+3
28 *mir aber ist deine Nähe köstlich, ich suche*[u] *bei Jahwe meine Zuflucht,* 3+3
daß ich erzähle von all deinem Tun. 3

a) נַאֲנִי zu Anfang von v. 2 ist metrisch überschüssig; setze dafür am Ende von 1 אֲדֹנָי. b) das Kᵉt. ist Part. pass, „ich war wankend an den Füßen", das Qᵉrē נְטוּיֵי = נָטוּ. Beides ist möglich; letzteres wohl nur erleichternde Nachbesserung. c) wie 5, 6. d) 𝔐 „bei ihrem Tode"; l. לְמוֹ תָם. e) andre „ihre Stärke". f) 59, 14 schreibt richtiger אוֹנְמוֹ. g) שְׁרִית = Kleid, Gewand wie Prv 7, 10 ist vorangestellte Appos. zu חמס. h) man erwartet צִינָמוֹ; andre lesen nach 𝔊𝔖 עֲוֹנָמוֹ „es geht hervor aus ihrem Fettherzen ihre Sünde". i) 𝔐 „Bedrückung"; l. עִקֵּשׁ Verkehrtes oder besser עָתָק Freches (Grätz). Der Atnach gehört zu ברע. k) eine ganz abnorme Impf.bildung von הלך; doch ist wohl das Hitp. zu lesen. l) 𝔐 „sein Volk hierher"; l. עַם אֱלֹהָיו. m) l. Qal וְיִמְצוּ; wörtl. „Wasser der Fülle schlürfen sie sich"; מָלֵא ist Neutrum: das Volle. Man fasse das Wasser bildlich, s. d. Erkl. Andre denken an wörtl. Fassung, was weitere Änderung in 10ᵃ zur Folge hat (Bu. Gkl.). Der ganze v. 10 könnte übrigens Glosse sein. n) l. כְּמוֹ חֲנָה. Bu. unter Versetzung der אמרתי und mit בגדתי als 2. Pers.: wenn ich alles dies herzählte, dacht' ich: ja das Geschl. d. K. betrogst du. Aber v. 2 läßt eine Selbstkritik erwarten. o) l. ? בְּרוֹר. p) l. וָאֹ׳. q) l. wohl den Sing.; der Plur. (Hi 40, 15) würde kaum passen. Über die Stellung von 21 f. s. die Erkl. r) = בְּהָעִיר als intrans. Hif. gedacht: beim Erwachen; doch ist viell. בְּעוֹר zu lesen. Der Atnach gehört wohl zu ארני. s) man ergänze im 1. Glied עִמָּךְ. Wörtl.: „wen hab ich im Himmel neben dir? und neben dir (außer dir) begehr ich nichts auf Erden"; Luthers im Text wiedergegebene Übersetzung ist etwas frei, gibt aber den Sinn in unübertrefflicher Weise. t) 𝔐 „meines Herzens Hort": l. צוּרִי. Das erste לבבי scheint versehentlich wiederholt zu sein. u) wörtl. „ich setze"; 𝔐 hat noch אדני.

Wie zu Ps 37 und 49, so hat auch zu diesem Psalm der Widerspruch die Veranlassung geboten, den die Beobachtung des menschlichen Lebens vielfach zwischen dem sittlichen Handeln und dem Ergehen der Menschen finden kann. Mit andern Worten: das Problem der Vergeltung, das dem Dichter des Buches Hiob den Stoff für sein Gedicht lieh, hat auch den Dichter dieses Liedes beschäftigt. Ist dort das Thema die Frage nach dem Leiden des Ge-

rechten, so hier die manchen Naturen nicht minder hart anliegende nach dem Glück der Gottlosen. Wie ist es möglich, daß offenkundige Sünder und Bösewichte in Gesundheit, Wohlstand und Frieden auf Erden dahinleben? und wo bleibt, wenn solches geschieht, Gottes Gerechtigkeit? Unser Dichter gehört zu den Vielen, die im Lauf der Jahrhunderte schon diese Frage aufgeworfen haben. Er gehört zugleich zu denen, die die Frage nicht nur stellten, sondern die zugleich von ihr innerlich verfolgt, ja innerlich zerrissen wurden, vgl. v. 21f. Aber er hat sie überwunden, wenn auch unter heißen Kämpfen. Was er dabei innerlich empfunden und erlebt, das berichtet er hier zu Nutz und Frommen der andern. Es sollen andre, die jene Frage quält, von seinem Triumfe hören und wie es zum Sieg bei ihm kam. Sie sollen aber an seiner jauchzenden Freude nicht teilhaben, ohne zugleich im Geist seinen Leidensweg mitzugehen und von den Irrwegen zu hören, auf die sein Hadern mit Gott ihn führte. In der Tat ist mit diesem unverhüllten Bekenntnis von Niederlage und Sieg der Dichter dieses Liedes vielen Tausenden seiner Leser bei Juden und Christen zu einem geistigen Führer durch das Wirrsal hadernder und gar verzweifelnder Gedanken über Glück und Verdienst auf Erden und zu einem wohltuenden Tröster geworden. Es ist wohl möglich, daß der Dichter unseres Liedes ein ganz einfacher und armer Mann war; sicher war er ein viel geplagter. Trotzdem war er ein religiöser Typus besonderer Art, ja ein seine Zeit und viele Zeiten überragendes religiöses Phänomen.

1. 2 Das Thema. — In einer Art Aufgesang wird hier der Inhalt des ganzen Liedes vorausgenommen: Sieg durch Kampf. Die Überzeugung, daß Gott den Lauteren in Israel — nur so kann „Israel“ hier verstanden werden — es gelingen läßt, steht ihm als gewisse (אַךְ) Wahrheit fest. Aber es kostete einen heißen Seelenkampf, der ihn an den Rand des Abgrunds führte, zu ihr durchzudringen.

Demgemäß wird nun zunächst vorgeführt, was zu dem allen den Anlaß bot, nämlich das Ergehen und das Treiben der Gottlosen.

3—5 Ihr Glück. — Die Gottlosen, oder wie sie hier auch heißen: die הוֹלְלִים, die übermütigen Prahler, die seine Eifersucht erregen, sind augenscheinlich besonders in den höheren Ständen vertreten. Sie gehören zu den Wohlhabenden, von denen wohl mancher Fromme der unteren Kreise den Eindruck haben mochte, daß sie in eitel Gesundheit, Lust und Behagen dahinleben, und von dem, was arme Leute drückt und anficht, keine Ahnung haben. Schon hier sehen wir ganz das Bild jenes spätjüdischen, in der hellenistischen Periode besonders entwickelten Gegensatzes von „Fromm“ und „Gottlos“, d. h. von kultur- und weltfreudigen Freigeistern, Weltmenschen und von zurückgezogen, aber in sittlichem und religiösem Ernste dahinlebenden Gesetzes- und Religionstreuen. Daß es dabei nicht ohne ein mitleidiges Herabsehen jener auf diese, ja auch nicht ohne schlimmere Äußerungen des Gegensatzes abging, zeigt die weitere Schilderung. Weiteres bei Ps 64 (S. 217).

6—12 Ihr Hochmut und dessen Folge. — Übermütige, selbst ge-

walttätige Behandlung der andern gilt ihnen nicht etwa als leidige Ausschreitung: sie hüllen sich drein wie in ein Gewand, ja sie schmücken sich damit. Es gehört ihnen zum guten Ton, gilt als Ehre, so zu tun 6. So strahlt ihr Auge und ihr Herz quillt über vor Lust an ihrem Glück und Wohlstand und vor Freude an der Demütigung der bescheidenen und gedrückten Frommen. Das „Fett", von dem ihr Auge glänzt, bezeichnet ihren Wohlstand (vgl. v. 4), wird aber wie manchmal im AT zugleich Ausdruck für ihren Übermut (vgl. zu 17, 10 [Hi 15, 27]) 7. Und wes das Herz voll ist, des gehet der Mund über: die übermütige Gesinnung wird zum böswilligen Höhnen und zum hochnäsigen Lästern, das dazu bei den Menschen nicht Halt macht, sondern sich selbst gegen Gott wendet 8. 9. Wie das letztere gemeint ist, zeigen v. 11 und Äußerungen anderer Lieder wie Ps 22, 9; 42, 11. Das stille Gottvertrauen der Frommen reizt zum Hohn gegen diese Art des Gottesglaubens: wo ist nun dein Gott, wenn er solches alles geschehen läßt? — Die Folge bleibt nicht aus. Was einzelne Angesehene, vielleicht zu den geistigen Führern ihrer Zeit Gehörende prahlend verkünden, das findet willige, ja gierige Hörer in der Masse des Volkes, die die neue Weisheit begierig aufnehmen, sie gleichsam „in vollen Zügen" schlürfen. So schallt, was von ihnen ausgeht, als Echo aus den Massen zurück: Gott kümmert sich überhaupt nicht um das Einzelne des Menschenlebens; es ist eine beschränkte Auffassung, als gebe es einen Gott, dem die kleinen Vorgänge auf Erden, Glück und Leid, Schuld und Recht der einzelnen Menschenseele zu schaffen machten; man denke sich Gott als den großen Weltgeist, die allwaltende Weltvernunft, nicht aber als kleinlichen Aufseher über den menschlichen Alltag! **10. 11.**

Man wird gewiß nicht fehlgehen, wenn man annimmt, daß hier nicht eine allgemeine Schilderung von vager Unbestimmtheit vorliegt, sondern daß ganz konkrete Verhältnisse gezeichnet werden. Der Dichter muß selbst oder in seinem Kreise bestimmte Erfahrungen gemacht haben. Vor allem die Verse 10 und 11 scheinen auf unmittelbar Erlebtes hinzudeuten. So erst lernen wir die Erregung in seiner Seele richtig würdigen, die das Folgende zeichnet, Dem einen Erlebnis tritt ein zweites und drittes gegenüber: der innere Zorn und der endliche Sieg über ihn.

13—17. 21 f. Zweifel und Selbstanklage. — Man kann die innere Erregung begreifen, in die solche Erlebnisse ein harmloses Gemüt, das von den Voraussetzungen der Zeit ausging, versetzte. Und diese Voraussetzungen gipfelten einmal in der Überzeugung, daß Tugend und Ergehen in ungetrübter Harmonie zusammenklingen müssen. So sind denn **13. 14** als seine eigene Rede, als eine Art Selbstgespräch, zu verstehen, in dem er dieser Erregung seiner gepreßten Seele Luft macht. Reden jene so laut von dem, was sie zu wissen glauben (vgl. v. 15), so will auch er wenigstens mit sich und im engen Kreise der Freunde aussprechen, was ihn bewegt. Es würde zum Inhalt haben die klagende Frage: ob denn sittliche Reinheit ganz umsonst — wir würden etwa sagen: ob denn das sittliche Streben ganz ohne Wert sei? —, ob es ganz

gleichgültig sei, ob einer, wenn er dem Heiligtum sich naht, die dort übliche Zeremonie des Händewaschens — vgl. über sie zu 26, 6 — schuldvoll und somit heuchlerisch oder schuldlos und damit ehrlichen Herzens vollziehe? Hätte er Antwort geben sollen, so hätte er in jener Stimmung die Frage nur bejahen können: alles Ringen um das Gute schien ihm eitel, ein Kampf um nichts, ist er doch selbst, einen Tag mehr als den andern, von Leid und göttlicher Strafe heimgesucht. — Es kommt zu dieser Aussprache nicht. Sein Gewissen ist zart genug, zu empfinden, welches Ärgernis er böte, wollte er im Kreise der „Kinder Jahwes" d. h. der Frommen und Jahwetreuen (vgl. Dt 14, 1) solche Gedanken aussprechen. Er müßte es als Verleugnung der guten Sache, ja als Verrat an ihr (בגד) ansehen (die Umdeutung zur Anklage gegen Gott, s. b. Text, zerstört den unvergleichlichen Heroismus der Selbstanklage) **15**. So unterbleibt die Aussprache und was sein Herz quält, soll der Verstand ihm abnehmen. Er fängt an zu grübeln und hofft, so die doch unerforschlichen Wege göttlicher Weisheit ergründen zu können. Aber mit Schmerzen soll er die Wahrheit des Wortes: „Meine Wege sind nicht eure Wege" (Jes 55, 8) erkennen. Je länger das menschliche Denken über Gottes Wege grübelt, je tiefer es in die unergründlichen Schächte göttlicher Weisheit einzudringen sucht, um so ratloser steht es da, um so größer und immer unheimlicher wird ihm der Abstand zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen. So wird ihm das Nachdenken, das ehedem eine Lust, ja eine Erlösung schien, zur Last und Mühsal עָמָל, weil es das grübelnde Herz nicht zur Ruhe bringt, sondern mit immer neuen Fragen, Zweifeln und Rätseln martert **16**. Vollends für den, der auf äußern Lohn rechnet, bedeutet solches Grübeln den vollendeten moralischen Bankerott: alles umsonst! Hierher gehören denn auch, man mag sie, wie in der Übersetzung der besseren Gedankenfolge wegen getan ist, umstellen oder als Nachtrag zu unsern Versen an ihrer Stelle lassen, die vv. **21. 22**: je stärker der innere Unmut zum Worte kommt, desto größer wird die Verbitterung und mit ihr die innere Zerrissenheit **21**; der Mensch weiß nicht mehr wie er sich den Weltlauf zurechtlegen, weiß nicht mehr, was er denken soll. Er weiß nicht einmal mehr, ob er überhaupt noch denken kann und ob er klüger ist als das liebe Vieh. Was muß die Seele des Mannes, der so schreibt, gelitten haben!

Ein Ende solcher Qual bringt nur ein rascher Entschluß eines starken Willens, sei es der Wille zum einfachen Verzicht, sei es der Wille zum Glauben. Jener führt zur Resignation, zum dumpfen Schweigen, das die Fragen niederschlägt und sich anderem: der Arbeit, dem Genuß des Daseins zuwendet. Es ist die Erlösung zahlreicher, im Grunde doch recht anspruchsloser Gemüter: sie ziehen den Schein der Befriedigung dieser selbst vor. Diesen Weg zu betreten bedarf es einer tiefer angelegten Natur. Der Dichter hat sie. Was ihm Ruhe gibt, ist der Glaube **17**. Er nennt ihn nicht mit Namen; aber was er sagt, entspricht dem in der Sache. Er trat, sagt er, ein in die מִקְדְּשֵׁי Gottes. Was dieses Wort bedeutet, kann nur der Zusammenhang sagen. Dasselbe gilt von אַחֲרִיתָם. An sich bedeutet *miqdasch* das äußere Heiligtum, besonders die

Anbetungsstätte. Es müßte dann hier vom Eintritt in den Tempel gemeint sein. Aber auch dann wäre es mit dem bloßen Eintreten nicht getan. Es könnte nur das andächtige Hintreten vor Gott ausdrücken, verbunden mit innerster Versenkung in die Gedanken und Ratschlüsse Gottes und dem Preisgeben der eigenen Gedanken. Damit gewinnen der Sache nach diejenigen Recht, welche auf den sonst nicht vorkommenden Plural gestützt, an dasselbe denken, was Weish 2, 22 μυστήρια θεοῦ heißt: die Geheimnisse, den verborgenen Ratschluß, die Offenbarungen Gottes. (So schaut auch in Ägypten der Fromme [der König] die Mysterien Gottes im Himmel. Sethe, Urkund. 77.) Dazu stimmt, daß ihm das „Ende" der Gottlosen den Schlüssel für alle Rätsel bietet. Wie das Wort selbst gemeint ist, kann nur die Deutung der folgenden Verse lehren; aber sei es äußerlich oder innerlich gedacht — der Eintritt in den Tempel für sich könnte über dies Ende nichts kundtun. Vielmehr: haben wir sonst gelegentlich Spuren davon, daß einzelne Psalmendichter den Gedanken an eine mystische Versenkung in Gott kennen, so ist auch hier an diese Betrachtungsweise der Mystik zu denken — die Vertiefung in die „heilige", fromme Welt Gottes, das ist das Achten auf jene Heiligtümer.

18—20 Der Gottlosen Ende. — Konnte das Leben der Gottlosen und ihr vielfaches Wohlergehen in ihm sein Herzeleid nur mehren, so bringt hingegen der Blick auf ihr Ende die Lösung aller Rätsel, wenigstens nach der verneinenden Seite. Einmal kommt der Tag, das lehrt ihn die stille Versenkung in Gottes geheimes Walten, da ihnen doch noch ihr Recht wird! Mahlen Gottes Mühlen auch langsam, sie mahlen um so sicherer! Gott weiß es einzurichten, daß sie jäh zu Falle kommen, ja daß sie dabei „vor Schreck" מִן־בַּלָּהוֹת ihren Untergang finden **19**. Steht Gott, der jetzt vielfach zu schlafen scheint, nur einmal auf, so geht es ihm wie einem Menschen, der erwachend ein liebliches Traumbild als leeren Schein (vgl. 39, 7) von sich weist: ihr Bild gilt ihm nichts mehr; sie, die er jetzt scheinbar wert hält, stößt er dann von sich **20**. — Es ist wohl verständlich, daß einzelne Forscher dies Ende der Gottlosen rein äußerlich und innerzeitlich fassen wollen: der Dichter habe schließlich, ähnlich dem von Ps 37 oder Ps 1, doch an einzelnen, besonders schlagenden Beispielen gesehen, wie Gottlose jäh zu Falle kommen, Vermögen, Gesundheit und selbst das Leben verlieren können; sein Gemüt habe in solchen Vorgängen die gerecht waltende Hand Gottes, die ein warnendes Exempel statuierte, erkannt und daraus wieder Vertrauen und Klarheit geschöpft. Endete das Lied hier, so müßten wir es auch nach meiner Meinung vielleicht so verstehen. Der Dichter wäre dann freilich nicht aus den Banden der populären Vergeltungstheorie herausgekommen, er wäre keiner der Großen in Israel und stünde tatsächlich tief unter dem Hiobsänger. Tatsächlich findet das Lied hier sein Ende nicht; ja es ersteigt jetzt erst seine volle, im AT sonst unerreichte Höhe. Es wird daher gelten, unsere Verse mit den folgenden, die dem Gedicht erst seinen eigenartigen Charakter geben, in Einklang zu bringen. Hierüber unten.

23—26 Die endgültige Lösung: „Dennoch!“ — Unmittelbar an die letzten Gedanken angeschlossen, kann das die Strofe beginnende וַאֲנִי einfach bedeuten: „so (bleibe ich) denn“. Aber Luther hat vollkommen recht, es auf die ganze frühere Gedankenreihe, vor allem die Zweifel und Klagen zu beziehen, die den Redenden ehedem umtrieben. Trotz alledem kann er nun sein Triumflied anstimmen. Sein Glaube hat die Zuversicht gewonnen, daß er beständig in Gottes Nähe (עִם) und Gemeinschaft weilen, ja einem Kinde oder Freunde gleich von Gott an der Hand gefaßt durchs Leben schreiten darf 23. Er weiß nun ferner, daß sein Leben nicht von Gott verlassen oder vergessen (vgl. zu v. 11), sondern von seiner Vorsehung und seinem Heilsplan עֲצָה geleitet ist, ja daß es unter dieser Gnadenleitung „nachher“ אַחַר d. h. später noch, zuletzt, zu einem besonders herrlichen Ziele kommt: Gott nimmt ihn in Ehren, in Herrlichkeit, auf oder weg לקח. Das ist die herrliche Frucht und das leuchtende Ziel der gegenwärtigen Gottesgemeinschaft 24. Im Blick auf beide kann er sich aber nun — er der ehedem klagte, ja fast Gott verriet — zu einem jubelnden Preislied ohne gleichen, einem Dithyrambus sieghaften, über alles, über Erdenleid und Todesjammer, ja selbst über den Himmel triumfierenden Glaubens aufschwingen. Hat er Gott, weiß er ihn sich gnädig und ist er der Gemeinschaft mit ihm gewiß, so daß er sein Eigentum חֵלֶק ist, so hat er alles. Auf Erden gibt es dann neben ihm (עִם) nichts, was ihn dauernd freuen könnte: Reichtum, Gesundheit, Ehre, um die er andere beneidete, oder wie sonst Erdengüter heißen mögen — neben Gott fallen sie als nichtige Schemen dahin. Aber auch das Erdenleid sinkt über diesem einzigen und höchsten Glücke ins Wesenlose zurück: mag „Fleisch und Herz“ — Leib und Seele — schwinden (כלה als Perf. hypothet. eigentlich „es ist oder sei geschwunden“), mag also Krankheit und Elend, Kummer und Herzeleid an des Lebens und der Seele Mark zehren — laß fahren dahin! Ist Gott für mich, was mag wider mich sein? Ist Gott für mich, so trete gleich alles wider mich! Schon dies ist ein Bekenntnis ohnegleichen, ein Bekenntnis wie es nur einem ganz Großen und auch ihm nur in einer großen Stunde über die Lippen kommen konnte. Aber damit nicht genug. Die Seele dieses Beters ohnegleichen bleibt nicht auf Erden; kühn und hochgesinnt über alle Maßen wagt sie sogar in den Himmel, den geweihten Wohnraum Gottes selbst, einzutreten: Gottes und der Engel Palast, mit Gottes Thron und dem himmlischen Altar, umrauscht von dem Flügelschlag der Serafe und widerhallend von den jubelnden und anbetenden Engelchören — so schildert ihn uns Jesaja (6, 1 ff.). Unseres Dichters Seele sieht sich im Geiste um an den goldenen Stufen des himmlischen Thrones und späht nach den Lichtgestalten der Gottesengel: kann sie da Gott nicht finden, so ist ihr auch das alles Nichts, ein leeres Gepränge, ein öder, für seine Seele ausgestorbener Prunksaal: „wen hab ich im Himmel neben dir, außer dir?“ Es sind Gedanken von einer religiösen Reinheit und Kraft, vor der man staunend stille steht. Es ist das Größte, was auf diesem Gebiete in eines Menschen Herz gekommen ist, nicht übertroffen, nur erreicht und auf Christus

bezogen durch Paulus in Äußerungen wie Rö 8, 28 f. Vgl. noch m. Schrift: Die alttest. Wissensch.[4] (1921) 157 f.

So ist denn hier der Ort, um die vorhin noch zurückgestellte Frage neu aufzuwerfen: was ist tatsächlich unter jenem Ende *ʾacharīt* der Gottlosen zu verstehen? Sie deckt sich mit der andern: wie ist jenes „endlich" *achar* und jenes „auf- oder annehmen" *laqach* von v. 24 zu deuten? Wir werden zu bedenken haben: alles, was 23—26 Großes und Größtes ausspricht, hat der Redende durch das Ende, den Untergang, der Gottlosen gelernt. Er und nichts anderes hat ihm dazu verholfen, Erdenglück und Erdenleid, ja das Schwinden von Leib und Seele gering zu achten. Konnte er das, wenn er selbst nur ein äußerer Untergang in Krankheit, Verarmung und plötzlichem Tode war? Konnte das mit angesehene Sterben und Verderben einiger Gottlosen den Dichter dazu bringen, sein eigenes Sterben und Verderben, ja selbst den Himmel ohne Gott als nichtig zu verachten? Im Gegenteil: war das „Ende" der Gottlosen nur ihr Verarmen, Kranksein und jähes Sterben, so mußte für ihn selbst notwendig das Gegenteil: sein eigenes Blühen, Gedeihen und Langeleben das sein, was er begehrte und was den Inhalt seines Glückes ausmachte. So urteilt Ps 37. Hier aber ist nichts von alledem, sondern ein unendlich höheres, rein geistiges Gut: Gott und der Himmel mit Gott und das von ihm Angenommensein zur Herrlichkeit. Abgesehen davon mag ihn ruhig das Schicksal der Gottlosen, wie es ihnen gebührte, treffen. Die Schilderung der Güter für sich zeigt schon, daß hier ein überzeitliches und jenseitiges Gut gemeint ist. Noch mehr der Gegensatz. Nur darum mögen ihm der Leib und alle Erdengüter schwinden, ohne daß er verzagt, weil er ein höheres als das leibliche und zeitliche Gut kennt, Gott selbst. Für ihn ist das Erdenleid, auch das Sterben, gar kein Unglück mehr und ist ihm nicht das Los der Gottlosen. Das ist doch nur möglich, wenn das Todeslos ihm nicht das Letzte war. Jene Worte *achar, laqaḥ* (vgl. Gen 5, 24; 2 Kön 2, 9; viell. Jes 53, 8) und *kabod* können daher nur eschatologisch verstanden werden. In kühnem Glaubensmut, durchdrungen von der Gewißheit, daß die Gemeinschaft mit Gott das Höchste und Bleibendste ist, wagt der Dichter den letzten Schritt zu tun: ist Gott der Lebendige und Ewige und gehört er mir zu eigen, so kann dies Band auch durch den Tod nicht gelöst werden, es muß sich auch nach dem Tode des Leibes bei Gott fortsetzen. Wie 17, 15; 49, 16; Hi 19, 25 ff., so zerreißt auch hier der Glaube eines sonst Verzweifelnden in vereinzeltem ahnendem Durchblick auf das Jenseits die Schranke, die sonst der alttestamentlichen Hoffnung gesteckt ist. Nach alledem ist dann aber auch das Los der Gottlosen nicht rein äußerlich zu deuten. Ist dem Frommen das höchste Gut die geistige Gemeinschaft mit Gott und sind Armut, Krankheit und Tod gar nicht das eigentliche Übel, so kann auch der Frevler Ende אחרית sich nicht in ihnen erschöpfen. Sie mögen eintreten als besonders sichtbare Zeichen göttlichen Waltens; aber wo sie ausbleiben, da fehlt doch dem Gottlosen jenes Eine, was den Frommen allein wirklich selig macht, Gottes Nähe. Ihr eigentliches Übel und ihre schwerste Strafe ist also die Gottesferne und daß Gott

ewig von ihnen nichts wissen will (20). So sind ihr „Ende“, ihr „Untergang“ u. dgl. 18ff. 27 gerade hier nach dem ganzen Zusammenhang schließlich doch wesentlich Bilder für die Verstoßung in die Gottesferne des geistigen Todes.

74 Klage über die Verwüstung des Heiligtums.

1 Ein Maskil von Asaf.
Warum, o Gott, verstießest du für immer,
was lodert dein Zorn wider die Schafe deiner Weide? 4+4

2 *Gedenk deiner Gemeinde, die du vor alters erworben,*
[erlöst zum Eigentumsstamm] *an den Berg Zion, darauf du wohnst!* 4+4
3 *Heb auf deine Schritte zu den ewigen Trümmern,*
der Feind hat alles verderbt im Heiligtum! 4+4

4 *Deine Widersacher brüllen an deiner Stätte,*
pflanzten auf ihre Zeichen als Zeichen. 4+3
5 *Aussah es*[a] *als höbe man empor im Dickicht des Waldes die Axt,* 3+3
6 *und all 'das' Schnitzwerk*[b] *zumal zerhieben sie mit Axt und Beil;* 3+3
7 *sie steckten in Brand dein Heiligtum,*
entweihten bis zum Boden die Wohnung deines Namens. 3+4
8 *Sie dachten bei sich: „Wir 'schlagen sie'*[c] *zumal“!,*
verbrannten alle Gottesstätten im Land. 4+3
9 *Unsre Zeichen sehn wir nimmer, kein Profet ist mehr da,*
und keiner ist bei uns, der wüßte, bis wann. 4+4
10 *Wie lange, o Gott, soll der Widersacher schmähn,*
der Feind deinen Namen ewig verlästern? 4+4
11 *Warum wendest du deine Hand ab, 'Jahwe'*[d],
'verbirgst'[e] *deine Rechte 'in' deinem Busen drin?* 4+4

12 *Aber 'du', o Gott*[f], *bist mein König von alters,*
der du Heilstaten auf Erden tust. 4+4
13 *Du hast gespalten das Meer durch deine Kraft,*
zerbrachst die Köpfe der Drachen im Wasser. 4+4
14 *Du hast zerschlagen Leviatans Köpfe,*
gabst ihn zur Speise dem Wüstengetier[g].* 4+4
15 *Du hast gespalten Quellen und Bäche,*
du ließest versiegen immerfließende Ströme. 4+4
16 *Dein ist der Tag, dein ist auch die Nacht,*
du hast hingestellt Leuchte und Sonne; 4+4
17 *du hast gesetzt alle Grenzen auf Erden,*
Sommer und Winter — du hast sie gebildet. 4+4
18 *Gedenke doch des, daß der Feind Jahwe schmäht,*
und ein törichtes Volk deinen Namen lästert! 4+4

19 *Gib nicht hin dem Habicht*[h] *die Seele deiner Taube*[i],
und das Leben deiner Elenden wollst nicht ewig vergessen! 4+4
20 *Sieh an 'die da schlossen' deinen Bund*[k],
die Schlupfwinkel im Land sind Stätten der Gewalt. 3+4
21 *Laß nicht Geringe beschämt davonziehn,*
die Armen und Elenden mögen rühmen deinen Namen! 3+4

22 *Mach dich auf, o Gott, und führe deine Sache;*
gedenk, wie dir Schmähung von den Toren wird täglich! 4+4
23 *Vergiß doch nicht des Gebrülls deiner Feinde,*
das Toben deiner Widersacher wird je länger je größer! 4+4

a) Eigtl. „es wird erkannt als wenn", viell. auch: er, der Feind . . . Doch bleibt der Ausdruck hart, weshalb manche יָרִיעוּ „sie wüteten" oder dergl. einsetzen wollen. b) l. פְּתוּחִים und vorher וְאֶת־ (Ehrl.) für יַעַן. c) 𝔐 etwa „ihr Nachwuchs zumal!" l. נִבְּכֶם. d) füge ein יְהוָה (unter Versetzung des Akzents). e) 𝔐 „aus deinem Busen heraus (nämlich die Hand)! vertilge"; l. wohl תִּכְלָא und vorher בְּקִרְבֶּ֫. f) l. וְאַתָּה אֵל׳. g) l. צִיִּים. h) l. mit viell. 17 Mss^{R} לְחַיַּת „dem Getier" mit alter Femininform (GK § 80^{f}) und vgl. Ps Sal 13, 3, wo die Feinde „böse Tiere" heißen; doch könnte ein Textfehler für לְחַוּוֹת oder לַשַּׁחַת „dem Verderben" vorliegen. Am besten Perles MVAG 22, 130 לְאִיֹּת. i) Zärtlicher Ausdruck für das wehrlose Volk. Bu. מוֹדֶה deine Bekenner ist nach Anm. h unnötig. k) L. viell. mit Bu. לְכִרְתֵּי בְרִיתֶךָ, doch muß man dann wohl כִּי מִלְאוּ streichen. Mü. מִלְאוּ מַשְׁחֵתֵי־אֶ׳ נְאוֹת ח׳ „es füllen die Verderber des Landes die Wohnungen mit Gewalttat".

Nach 1 Mak 4, 38 (vgl. 2 Mak 1, 8; 8, 33) haben die Syrer das Heiligtum verwüstet, den Altar entweiht und die Tore verbrannt. In den Vorhöfen des Tempels wuchs Gesträuch „wie in einem Walde". Dazu stimmt die Schilderung in v. 3—9 gut. Alles das könnte an sich auch bei der Zerstörung Jerusalems 586 geschehen sein. Aber da nach v. 9 die Profetie verstummt ist, kann jene Zeit, die Männer wie Jeremia und Ezechiel besaß, nicht wohl gemeint sein. Zur makkabäischen Zeit, für die schon Theod. v. Mops. [1]) eintrat, paßt außerdem nach 1 Mak 2, 6; Dn 7, 8. 25; 11, 36 besonders gut die in v. 10. 18. 22 erwähnte Lästerung Jahwes. Der Tempel wurde 168 entweiht, 165 wieder geweiht. Der Psalm scheint demnach der Zeit zwischen 168 und 165 zu entstammen. Doch darf nie übersehen werden, daß zwischen Esra und den Makkabäern eine lange, uns fast vollkommen unbekannte Zeit liegt, in der Jerusalem mancherlei schwere Schicksale betroffen haben können. Daß wir nur einmal, unter Artaxerxes Ochus, von einem Eindringen der Heiden in Jerusalem und dem Tempel erfahren, kann reiner Zufall sein.

1—3 Klage und Bitte. — Das Heiligtum ist verwüstet 3^{b} und Teile desselben liegen zerstört. Da die Verwüstung schon eine Weile dauert und noch kein Ende abzusehen ist, nennt der Dichter in klagender Übertreibung die Trümmer „ewig" 3^{a} (vgl. zu 9).

4—11 Anklage und neue Klage. — Nun wird das Treiben der

[1]) Vielleicht aber auch schon 𝔗, indem es v. 22 נְבָל mit „ein törichter König" wiedergibt: Antioch. Epiphanes führte den Spottnamen Epimanes.

Feinde an heiliger Stätte anschaulich geschildert. Daß hier ganz bestimmte, konkrete Ereignisse vorausgesetzt werden, ist nicht zu verkennen. Es wird das Geschrei der eindringenden Heiden, das Aufpflanzen von Sieges- oder Herrschaftszeichen an Stelle der heiligen Symbole (s. zu 9) Jahwes 4, sodann das Wüten mit Axt und Beil an den ohne Zweifel mit allerlei Schnitzwerk (vgl. 1 Kön 6, 29 ff.) verzierten Toren und Wänden 5. 6, endlich gar das Verbrennen des „Heiligtums" und seine Entweihung „bis zum Grunde" erwähnt 7. Die letztere Bemerkung bezeichnet die natürliche Folge des Eindringens von Heiden und ihres Treibens hier: der Tempel ist von Grund aus entweiht und muß darum vollkommen neu geweiht werden. Mit der ersten braucht nicht eine Vernichtung des Ganzen gemeint zu sein. Es genügt, wenn die Tore und etwa diese und jene Hallen verbrannt waren, um den Ausdruck *schalach ba'esch* „in Brand stecken" (vgl. 8) zu rechtfertigen. Selbst auf die Landschaft greift ihr Fanatismus über 8: die Synagogen hin und her werden niedergebrannt und die Wut der Gegner würde am liebsten das Judentum mit Stumpf und Stiel ausrotten. So geht die Schilderung von selbst in schmerzliche Klage über 9—11. Der Zustand scheint endlos (vgl. zu 3). Denn jede Kunde, die Besserung verheißen könnte, fehlt, die Profetie ist längst verstummt und nun sind auch die „Zeichen" dahin! Gewiß entsprechen diese Zeichen denen von v. 4. Die Zusammenstellung mit den Profeten aber zeigt, daß sie als eine Art Ersatz für sie gedacht sind: Symbole Jahwes, die wenigstens eine lose Verbindung mit ihm herstellten und wenigstens eine gewisse Kunde von ihm gaben. Man erinnere sich nur des mancherlei Bildwerkes im salomonischen Tempel und noch an den Türstürzen der neuerdings bekannt gewordenen Synagogen. An solchen Keruben, Palmen und Blumengewinden, Früchten usw., waren sie nun nur an Türen und Wänden oder etwa auf Standarten und Tafeln da und dort im heiligen Bezirk angebracht, erbaute sich das gläubige Gemüt. Man las aus ihnen die Herrlichkeit und Größe Jahwes, den Erntesegen und die Fruchtbarkeit des Landes; mancher schloß vielleicht auch aus diesen oder jenen Anzeichen, dem Spiel der Sonne oder des Windes in ihnen, auf den gnädigen oder ungnädigen Gott. Zur Frageform „wie lange — ewig?" 10 vgl. bei 13, 2; dort ist auch daran erinnert, daß die Klage „wie lange?" dem babylonischen Klagelied geläufig ist.

12—17 Doch Jahwe ist König. — Aber die Klage macht dem zuversichtlichen Bekenntnis Platz. In dem Wort: Jahwe ist unser König, ist alles beschlossen[1]). Er war es bisher, der Leiter und Schützer seines Volkes; er wird es auch ferner sein. Und er kann es. Denn er hat schon vor Zeiten bei der Erschaffung der Welt nicht nur alle Wunder der Schöpfung hervorgebracht, darunter Sonne und „Leuchte" d. h. Mond 15—17; — nein, er hat selbst die vorzeitlichen Ungetüme mit starkem Arm besiegt 13. 14. Hier wird mit den bekannten, vom Marduk-Tiamatmythus hergenommenen Bildern auf

[1]) *ἐν μέσῳ τῆς γῆς* soll nach manchen den Anlaß gegeben haben, daß an der Grabeskirche eine Stelle gezeigt wird, die als Omphalos oder Erdmittelpunkt gezeigt wird (Roscher, Omph. 26).

den Kampf angespielt, den Jahwe nicht minder als Marduk einmal um die Erschaffung der Welt zu kämpfen hatte [1]). Die Schilderung ist darum bedeutsam, weil in Gen 1 und 2 alle kräftigeren Spuren dieser einstigen Bekanntschaft Israels mit dem babylonischen Mythus verwischt sind und Jahwe in unangefochtener Selbstherrlichkeit, besonders in Gen 1, durchs bloße Wort, schafft. Unser Psalm zeigt, daß wenigstens die spätere Poesie jene Vorstellung des Hergangs kennt. Sie scheint, wie ihre Verwendung in 4 Esr 6, 52; syr. Apok. Bar. 29, 4 zeigt, wenigstens in volkstümlichen Erzählungen ihr Dasein geführt und sich so durch die Jahrhunderte forterhalten zu haben [2]). Doch ist nicht ausgeschlossen, daß hier das Exil und das genauere Bekanntwerden der Juden mit babylonischen Mythen einen neuen Anstoß gab [3]). Aber daraus wird man nicht folgern dürfen, daß die Stoffe jetzt erst übernommen wurden. Was im Volksglauben immer gelebt hat, findet jetzt wieder neue Nahrung. Die Seele des Volkes sucht „die alten Heimlichkeiten" wieder auf.

So mündet denn das Lied **18—23** in neuer, immer noch flehender, aber doch vertrauensvoller Bitte aus. Mit den „Elenden" **19** ist wohl der fromme Kern, nicht das Gesamtvolk, gemeint; s. bei Ps 86.

75 Der Weltrichter mit dem Giftbecher.

1 Dem Musikmeister, „Verdirb nicht"[a]; ein Psalm, von Asaf ein Lied.
2 *Wir sagen dir Preis, sagen Preis, o Gott:*
'die anrufen deinen Namen, verkünden' deine Wunder[b]. 4+4

3 *„Und nehme ich auch eine Frist — ich richte doch nach dem Recht*[c]*;* 3+3
4 *„mag wanken*[d] *die Erde mit allen Bewohnern —*
„ich selbst halte fest ihre Säulen." [Sela] 4+3
5 *Ich sage den Rasenden: Rast nicht! den Gottlosen: Hebt nicht das Horn!* 3+3
6 *hebt nicht gegen oben euer Horn, redet nicht 'wider den Fels'*[e] *Vermessnes!* 3+3

7 *Denn nicht vom Aufgang noch Abend,*
nicht kommt aus der Wüste[f] *Erhöhung: —* 3+3
8 *nein Gott nur ist es, der richtet, den erniedrigt er, jenen erhöht er.* 3+3
9 *Denn ein Kelch ist in Jahwes Hand*
'mit Schaumwein[g]*, reichlich gemischtem,* 3+3
von dem schenkt er ein, ja seine Hefen müssen schlürfen [trinken]
alle Frevler auf Erden. 6

10 *Ich darf aber ewiglich 'jubeln'*[h]*, will spielen dem Gott Jakobs,* 3+3
11 *abschlagen alle Hörner der Frevler: hoch raget das Horn der Gerechten!* 3+3

a) S. zu 57, 1. b) S. BH; 𝔐 „und nahe ist dein Name; man verkündigt" . . . c) Accus. modi. d) יִפְעַ֫ת von v. 3 wirkt nach. e) 𝔐 „mit dem Hals". f) nach gut

[1]) Vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos 41—61 und zu Ps 104, 5 ff.
[2]) Bin Gorion, Die Sagen der Juden (1913) XII.
[3]) So erklärt sich wohl Jes 51, 9 f.

bezeugter LA מִמְדָּר; das folgende Wort ist dann Infin. Hif. g) 𝔐 „und (der) Wein (darin) schäumt"; besser nach BH, aber ohne ו. h) 𝔐 „verkünden".

Das Lied wird vielfach zeitgeschichtlich gedeutet. In der Tat blickt auch in v. 2 ein bestimmter Anlaß zum Preis durch, ohne daß wir ihn aber näher bestimmen könnten. Doch ist die Hauptsache an unserem Lied das rein eschatologische Mittelstück v. 3—9, das an Ps 2 erinnert, doch mit dem Unterschied, daß hier der leitende Gedanke die Rache Jahwes denen gegenüber ist, die in frevlem Spotte an dem Kommen des Endgerichts zweifeln. Das Lied hebt an als Hymnus und endet als Gelübde: Gnadenerweisungen Gottes haben gezeigt, daß er doch im Regimente sitzt. Das sollen die Spötter wissen. Der Dichter aber will in dankbarer Gesinnung dazu helfen, daß die Hoffnung der Frommen Wahrheit werde. Weiteres zu v. 10.

2 Der Aufgesang. — Gegen die sonstige Gewohnheit, nach der zum Preis oder Dank aufgefordert wird, werden wir hier sofort mitten in die gottesdienstliche Handlung hineinversetzt. Eine im Tempel (oder etwa zu privater Erbauung?) versammelte Gemeinde von Frommen stimmt einen Hymnus an, in dem sie sofort den wichtigsten Gegenstand alles religiösen Preises, die „Wunder" Gottes d. h. sein allmächtiges und gnadenreiches Walten, als den Grundton des Hymnus voranstellt.

3—6 Der Weltrichter und die Spötter. — Schon in den Tagen Jesajas hatte die Predigt vom Gottestage und dem großen Gericht den Spott der Ungläubigen herausgefordert. Weil der „Tag" nicht schon gekommen ist, so wird er wohl überhaupt nicht kommen: — „er eile, beschleunige sein Tun, daß wir es sehen!" rufen Jes 5, 19 die leichtfertigen Leute. Im 7. Jahrhundert war man bereits ungeduldig geworden, so daß Habakkuk trösten muß (2, 3):

Wenn auch die Offenbarung noch Frist hat:
sie eilt doch zum Ende, sie trügt nicht;
wenn gleich sie verzieht, harre ihrer:
sie trifft gewiß ein, bleibt nicht aus.

Hieran klingt der Anfang unserer Strofe an. Kleinglaube und leichtfertiger Spott mögen auch weiterhin nicht verstummt sein (vgl. noch Offb. Joh 6, 10). Daher nimmt Jahwe selbst das Wort und bestätigt, daß das gerechte Gericht nicht ausbleiben werde. Sollte selbst die Erde ins Wanken geraten — ein Anklang an Ps 46, 3. 4 — sie wankt nur, weil Er sie bewegt, der selbst unbeweglich ihre Fundamente in der Hand hält 3. 4. Dementsprechend kann nun auch der Dichter — ähnlich wie in Ps 2, 2 ff. 10 oder wie Jahwe in 46, 11 an die Erdenkönige — an die übermütigen Spötter einen Warnungsruf ergehen lassen 5. 6. Es ist himmelstürmende Vermessenheit, an Jahwes Gericht zu zweifeln; es ist, als wollte der Stier gegen den Himmel sein Horn richten, ja es ist Wahnwitz, Raserei. Dies bedeutet der Stamm הלל hier.

7—9 Der Weltrichter und der Taumelkelch. — So folgt denn nun das grausige Bild vom Gericht: wollen die Menschen in frechem Wahn

Gottes Gericht leugnen, so mögen sie zusehen, daß ihnen dies Gericht nicht eben zur Macht des vernichtenden Wahns und der verderbenbringenden Betörung wird! Wie sonst das Gericht als ein vernichtender Krieg, als ein verzehrendes Feuer oder als ein gewaltsames Niederschlagen der Gottlosen geschildert wird, so hier nach dem Muster der Profeten (Jes 51, 17; Jer 25, 15; Ez 23, 33) als das Trinken eines betäubenden und todbringenden Trankes; so auch schon Ps 60, 5. Der Wein wird nicht nur mit Wasser gemischt, sondern gelegentlich auch mit würzenden und berauschenden Essenzen. Bis auf die Hefe, also bis zur Neige müssen die Gottlosen ihn trinken, so daß der Becher ihnen zum tötenden Giftbecher wird. Er gehörte wohl schon in der ältesten mythologischen Vorstellung zu den Mitteln, in denen der Zorn der Gottheit sich auswirkt 9. Wirkt so Jahwes Gericht sich aus, so ist auch klar, daß ihm niemand es gleichtun kann. Was etwa von Menschen, von Fürsten und Eroberern in Ost oder West, oder was von Naturereignissen oder -gewalten wie den Schrecken der Wüste erwartet wird, kann nicht in Betracht kommen. Sie mögen einzelne wegraffen, andere hochheben: das wirkliche Gericht übt nur Gott 7. 8. (Doch wäre auch möglich, daß die Wüste lediglich als die Südsteppe das Südland überhaupt bezeichnen sollte; freilich fällt dann das Fehlen des Nordens auf, den man erwartet, um die Vierzahl der Himmelsgegenden voll zu machen.)

10. 11 Abschluß. — Nun mündet das profetische Gemälde vom Endgericht wieder in lyrischen Klängen aus, wie es mit einem hymnischen Aufgesang eingeführt war. Wer dessen gewiß ist, daß Jahwe Gericht an den Gottlosen übt, darf, ist er ein Frommer, jubeln. Der Dichter ist ein solcher und er gelobt zugleich, Jahwe dauernd zu preisen. Aber noch mehr will er tun. Er gelobt auch, zum Sieg der Gerechten das Seine beizutragen, indem er der Gottlosen Macht bricht. Wie ist dies zu verstehen? Der Hymnus endet im Gelübde und die „Wir", die in v. 2 vor Jahwes Antlitz standen, werden nun zum „Ich". Doch darf man daraus nicht auf das Volk als Subjekt schließen. Denn auch die Gerechten, deren Horn erhöht werden soll, gehören zum Volk. Der Redende ist wohl eher ein König oder ein Leiter des Volks, der mit den Seinen vor Gott trat und hier am Schlusse sich von ihnen abhebt (vgl. Balla 112 f.).

76 Entscheidungsschlacht. Weltgericht. Fall der Despoten.

[1] Dem Musikmeister, mit Saitenspiel. Ein Psalm; von Asaf ein Lied.
[2] *Wohlbekannt in Juda ist Gott, in Israel hehr sein Name;* 3+3
[3] *ward doch in Salem seine Hütte und seine Wohnstatt zu Zion.* 3+3
[4] *Dort zerbrach er des Bogens Blitze*[a],
so Schild wie Schwert und Kriegswehr. [Sela] 3+3

[5] *'Furchtbar'*[b] *bist du, Jahwe, herrlich auf den 'ewigen' Bergen*[c]. 3+3
[6] *Starkherzige wurden zur Beute*[d], *entschliefen des Tods; es versagte* 3+3
allen Helden im Kriege der Arm ..... 3+3?
[7] *Vor deinem Schelten, Gott Jakobs, ward betäubt so Wagen wie Roß*[e]. 3+3

[8] *Furchtbar bist du*[f], *wer besteht vor dir ob der 'Macht' deines Zorns*[g]*?* 3+3
[9] *Vom Himmel verkündest du Gericht: die Erde erschrickt und wird still*[h], 3+3
[10] *wenn Gott zum Gericht aufsteht, allen Duldern auf Erden zu helfen.* [Sela] 3+3
[11] *Ja der Menschen Grimm*[i] *muß dich preisen (?),*
der Rest der . . . . . dich 'feiern'[k]. 3+3

[12] *Gelobt und bezahlt Jahwe* [eurem Gott],
ihr alle ringsum, 'bringt ihm' Gaben [dem 'Furchtbarn'[l]], 3+3
[13] *der Fürsten des Mutes beraubt, furchtbar ist den Königen der Erde!* 3+3

a) Das sind die blitzenden Pfeile. Allerdings ist *Rešef* der syrische Wetter- und Blitzgott (s. m. Gesch. d. V. Isr. I² 207f. [³226]), weshalb manche קשת רשף lesen wollen. Aber im AT ist *rešef* zum Appellativ geworden. b) נאור ist einfacher Schreibfehler für נורא. Ergänze aber Jahwe. c) eigtl.: von . . . her. Lies nach 𝔊 entweder מֵרֶם oder עַד für das unverständliche מרם. Vielleicht war es Glosse zu einem als „Beute" verstandenen עַד (Hitzig). d) Etp. (=Hitp.) nach aram. Art zu שלל. Über die Zeit des Ps ist damit noch nicht viel ausgemacht. Zu שְׁנָה Schlaf = Tod, vgl. Jer 51, 39. 57. e) 𝔊 𝔖 erleichtern das kühne Bild, aber ohne Grund: der Wagen schließt den Wagenkämpfer ein. f) streiche einmal אתה. g) 𝔐 „seit deinem Zorn" = sobald du zürnst. h) Perf. cons. mit futur. Bedeutung als Fortsetzung des Perf. prophet. Hier blickt die wahre Bedeutung des Perf. proph. durch. i) Diese Worte könnte man viell. im Sinne von: die grimmigsten der Menschen . . . fassen (Ehrl.). Aber wahrscheinlich liegt ein Textfehler vor. I. I. Kahan schlägt vor, das Verb תָּדֹךְ zu lesen von דכך, dem Verb. zum Adj. דַּךְ (der Menschen Grimm zerschlägst du, machst du zunichte). k) So nach 𝔊, wobei freilich חֵמֹת unverständlich bleibt. Nach 𝔐 wäre etwa zu übers.: „den Rest der Zornesäußerungen bindest d. h. hemmst du". Dürfte man an zeitgeschichtliche Anspielungen denken, so läge nahe (Kahan) für אדם einzusetzen אֲרָם und für חֵמֹת in 11ᵇ חֲמָת: „Arams Grimm muß . . . und den Rest von Hamat fesselst du". Nach 1 Mak 12, 25ff. zog Jonatan gegen die Heerführer des Demetrius ins Gebiet von Hamat, worauf diesen der Mut entfiel. l) Man lese auch hier לַנּוֹרָא, das Glosse zu einem hinter ירבלו ausgefallenen לו ist, und vorher den Imperat.

Das Lied berührt sich mehrfach mit Ps 46 und 48. Der Zusatz in 𝔊 *πρὸς τὸν Ἀσσύριον* zeigt, daß es schon früher in Beziehung zum Einfall Sanheribs und zu der wunderbaren Errettung Jerusalems gesetzt wurde. Wahrscheinlich mit Recht. Aber wie schon bei Jesaja, so ist auch hier das, was an Sanherib und Assur geschah, zum Bilde des Endgerichts geworden. So wird das Lied von geschichtlichen Erinnerungen ausgehend zum endzeitlichen Preisgesang, der den Anbruch der Heilszeit feiert; vgl. zu v. 3. 9 und 12. — Den Höhepunkt des ganzen Liedes bildet der Abgesang in v. 12f., besonders der Schlußvers, der das Ende der Despotie schildert. Wie schwer der Druck heidnischer Herrscher zu Zeiten auf Israel lag, läßt unser Psalm ahnen, der nicht weniger als drei- bis viermal (v. 5. 8. [12.] 13) Jahwe den „Furchtbaren" nennt. Was jene sein wollen und jetzt sind, das wird Er ihnen dereinst sein. Diesem Gedanken dient auch der zweimal auftretende Kehrvers: „Furchtbar bist du . . ."

2—4 Salems Erwählung. — Wie in Ps 46 hebt der Dichter mit einem Rückblick an. Sein Preislied gilt dem Großen, das geschehen ist. In

Salem hat er seine Hütte aufgeschlagen, also es sich zum Gottessitz und zur Gottesstadt erkoren, weil er dort Bogen, Schild und Kriegswehr zerbrochen hat. Salem ist Jerusalem, vgl. Gen 14. Aber hier ist der Name in dichterischer Symbolik gewählt: es ist die Friedensstadt, an *schalom* Frieden gemahnend, denn wenn Jahwe die Kriegswehr zerbrochen hat, so kommt das Reich des Friedens Ps 46, 10. Damit ist schon der endzeitliche Ausblick gewonnen. Denn das Friedensreich ist das messianische. Dem entspricht es, daß jetzt erst (ויהי), nachdem die Kämpfe zum Sieg geführt sind, Salem zum Gottessitze wird. In dem geschichtlichen Sanheribskampfe war für Jesaja Zion schon Gottesstadt. Hier aber sind (wenn auch in Erinnerung an die geschichtlichen) die endzeitlichen Kämpfe in Ps 46, 9 ff. gemeint, nach denen erst Jahwe die Gottesstadt sich endgültig zur Wohnung „heiligt" 46, 5. Wir dürfen darum unserer Stelle wohl die Vorstellung entnehmen, daß gerade vor den Toren Jerusalems die große Entscheidungsschlacht der Endzeit geschlagen werden soll, vgl. zu 46, 4. Denn was v. 3 und 4 sagen, ist Profetie.

5—7 Die Entscheidungsschlacht. — So wird denn das entscheidende Eingreifen Jahwes selbst gemalt. Auch hier wird der Hymnus zum profetischen Gemälde. Auch hier also ist das Wesentliche der profetische Ausblick. Sänger und Profet sind dabei eins. Was im Eingang als erfüllt geschaut war, wird jetzt in seinem Verlauf beschrieben. Mit „Wagen und Roß", also als Reisige, wie einst Sanheribs Scharen, wagen es die Feinde Jahwes, gegen die heilige Stadt und Jahwes Reich anzustürmen. Aber des Allmächtigen Schelten genügt, Helden und Beherzte zunichte zu machen. Wiederum kann man sich allen Ernstes fragen, ob der Dichter noch an wirkliche Krieger mit irdischen Waffen dachte und nicht eher an die gottfeindlichen Mächte überhaupt, sie im hergebrachten Bilde der Krieger schildernd (s. zu Ps 46 und 47).

8—11 Das Weltgericht. — Sind die Feinde vernichtet, der Widerstand also gebrochen, so besteigt Jahwe seinen Richterstuhl, um den Duldern, den bisher gedrückten Frommen, zu ihrem Rechte zu verhelfen. Sein bloßes „Aufstehen", wenn er die scheinbare Untätigkeit des langmütigen Zusehens aufgibt, versetzt die Welt in Schrecken und läßt das Toben der Feinde verstummen. (Zu v. 11 siehe beim Text.)

12. 13 Abschluß. Die Huldigung. — Hat der Dichter im Geiste das Werk Jahwes durch Sieg und Gericht über die Feinde abgeschlossen geschaut, so kehrt er nun zum Preisgesang zurück. Wie andre Hymnen mit einem Gelübde schließen, so dieser mit der Aufforderung zu Gelübde und Huldigung. Israel soll Jahwe Gelübde bringen, die Völker ringsum ihm mit Tribut huldigen, ähnlich wie sie oder ihre Fürsten in Ps 2, 10 f. und 46, 11 zur Unterwerfung gemahnt werden. Und mit Stolz klingt das Lied in die Zuversicht aus, daß dieselben Herrscher der Erde, die vorher als grimmige Widersacher sich breit machten, nun mit gebrochenem Mute dem Höchsten sich fügen. Das irdische Despotentum, das dem Dichter wohl in persischen oder griechischen

Herrschern vorschweben mag, hat nun seine Schrecken verloren und an seine Stelle ist das Friedensreich der Milde und Gerechtigkeit getreten.

77 Vergangenheit und Gegenwart.

1 Dem Musikmeister: 'von'[a] Jedutun [von Asaf]; ein Psalm.
2 *Laut will ich zu Gott aufschreien*[b], *gar laut zu Gott, daß er auf mich hört*[c], 3+4
3 *Zur Zeit meiner Not such ich den Herrn;*
meine Hand ist des Nachts ausgereckt[d] *ohn' Ermatten,* 4+4
meine Seele will sich nicht lassen trösten; 3
4 *gedenk ich an Gott, muß ich seufzen*[e],
sinn ich nach, so verschmachtet mein Geist. [Sela] 3+3
5 *Du hältst meiner Augen Lider*[f], *bin unruhig, doch sprech ich nicht.* 3+3
6 *Ich denke der alten Zeit, der Jahre der Vorzeit gedenk ich*[g]*;* 3+3
7 *'ich sinne'*[h] *des Nachts, mit mir selbst rede ich: es forschet*[i] *mein Geist.* 3+3
8 *Kann auch der Herr ewig verstoßen und keine Gnade mehr erzeigen?* 3+3
9 *ist es ewiglich aus mit seiner Gnade, hat Verheißung*[k] *ein End alle Zeit?* 3+3
10 *Hat gnädig zu sein*[l] *Gott vergessen,*
oder im Zorn sein Erbarmen verschlossen? [Sela] 3+3
11 *Da dacht ich, das ist mein 'Leiden'*[m],
daß die Rechte des Höchsten sich geändert[n]*!* 3+3
12 *Ich gedenke der Taten Jah's, ja gedenke deiner Wunder von uran:* 3+3
13 *ich sinne über all dein Tun, will reden von deinen Großtaten!* 3+3
14 *O Gott, dein Weg ist erhaben*[o], *wo ist ein Gott, so groß wie 'Jahwe'*[p]*?* 3+3
15 *Bist ein Gott*[q], *der Wunder tut, tatest kund unter den Völkern deine Macht;* 3+3
16 *hast dein Volk erlöset gewaltig*[r], *die Kinder Jakob und Josef.* [Sela] 3+3
17 *Die Wasser sahen dich, Gott, die Wasser sahn dich und bebten,* 3+3
und es zitterten die Fluten; 3
18 *die Wolken gossen*[s] *Wasser, die Wolken donnerten laut.* 3+3
und deine Pfeile[t] *fuhren daher;* 3
19 *dein Donner erschallte im Rad, 'deine' Blitze*[u] *erhellten den Erdkreis,* 3+3
es zitterte und bebte die Erde; 3
20 *durchs Meer ging dein Weg, 'Jahwe'*[v]*, dein Pfad durch gewaltige Wasser,* 3+3
doch wurden dein Spuren nicht erkannt. 3
21 *Du führtest dein Volk wie Schafe durch Moses und Arons Hand.* 3+3

a) 𝔐 viell. = „nach Jed.“; doch mag ein Versehen für לִידוּתוּן vorliegen. Die Nennung Asafs kann dann freilich nicht gleichzeitig der Überschrift angehört haben; sie gibt eine andre Überlieferung wieder. b) streiche נָ, sonst müßte zu קוֹלִי ein Verb (etwa: erhebe ich) ergänzt werden. c) Perf. cons. für וְהַאֲזִין. d) נגר Nif.; nach syr. u. aram. Sprachgebr. ist diese Bedeut. gesichert. e) Die Form (wie in 57, 2) erklärt sich nach GK 75u: das urspr. Jod von חָמַי erscheint wieder und dazu tritt das kohort ה־. f) so daß ich nicht einschlafen kann; שְׁמֻרָה eigtl. „Wache“, vgl. Kö. g) 𝔐 „will ich gedenken“; doch schließt man besser mit 𝔊𝔖 hier den Vers und liest dann אֶזְכֹּר. h) Als

Folge der Lesung אזכיר ergibt sich dann die Notwendigkeit, hier statt 𝔐 „mein Saitenspiel“ eine Verbalform zu lesen הָגִיתִי vgl. 𝔊. i) רוּחַ ist mehrfach masc. Doch ist wohl richtg וַאֲחַ, BH^{2a} Add. k) אֹמֶר in dieser Bedeut absolut gebraucht ist allerdings unsicher; Nestle schlug deshalb vor אֱמֻתּוֹ „seine Treue“. l) חנה = חנן GK67^{r}. m) 𝔐 von חלל mit abnormen Infin. und zurückgezogenem Ton „mein Durchbohrtsein“ (vgl. d. vor. Anm.); l. aber חֲלָתִי. n) Infin. von שנה. o) eigtl. „in Heiligkeit“; aber die Heiligkeit hat hier nicht die Bedeutung einer sittlichen Eigenschaft, sondern ist (vgl. Ex 15, 11) synonym mit פֶּלֶא. p) 𝔐 Elohim hat hier sicher einmal Jahwe gelautet. q) 𝔐 du bist der (wahre) Gott, was metr. möglich wäre (*alt' ha'el*), aber es wird wohl אַל zu lesen sein. r) eigtl. mit (starkem) Arm. s) Poel von זרם GK55^{h}. t) aufgelöste Form von חץ. u) 𝔐 ohne Suff. v) des Metrums wegen zugefügt.

In einer Zeit großer nationaler Not legt sich einem Frommen die Frage schwer auf die Seele, wie doch das Schicksal des Volkes sich mit dem Bunde, den Jahwe mit Israel geschlossen, und mit seinen Verheißungen vertrage. Seines Volkes Sache ist seine Sache, der Gesamtheit Leid sein Leid (3).

2—5 Eingang. — So schreit er zu Gott um Hilfe, er breitet seine Hände flehend nach ihm aus ganze Nächte hindurch **2. 3.** Umsonst; seine Seele kann keinen Trost finden, er droht zu verschmachten, schlaflos wacht er die Nächte durch. Er möchte wie der Sänger von 39, 2. 3 reden und mit Gott hadern; aber er bezwingt sich und kann an sich halten **4. 5.**

6—11 Die Not. — Aber kann er auch seinem Munde Einhalt gebieten, die Seele und ihre Gedanken vermag er nicht niederzuzwingen. Er denkt an die Vorzeit, und **Vergangenheit und Gegenwart werden ihm zum Problem.** Wie war es doch einst? wie hat doch Jahwe in den Tagen der Väter unter Samuel, unter David und Salomo sein Volk gnädig geführt? wie hat er ihnen Verheißungen geschenkt, daß er ihnen ewig Gnade halten wolle (2 Sam 7), und wie ist es nun geworden? wo bleiben jene Verheißungen, wo Gottes Gnade **6—10**? Ja in der Tat, es scheint so: alles Leid der Gegenwart kommt nur daher, daß Gott **ein anderer** geworden ist. Seine Rechte ist nicht mehr, was sie war — nicht mehr die starke, Israel schützende Helferhand **11.**

12—16 Der Wundergott. — Muß es so bleiben? Nein. Noch einmal will er den Blick in die Vergangenheit senden, und da findet er noch Größeres als unter David und Salomo. Einmal vor alten Zeiten hat sich Jahwe seinem Volke besonders genaht, hat die Geschlechter, die nach Ägypten gewandert waren, Jakob und Josef, von dort erlöst **16.** Er hat es unter großen Wundern getan und hat damit an den Völkern Israel gegenüber seine Herrlichkeit gezeigt **12. 15**, und damit gleichsam sich selbst für Israel verpfändet: er hat sich durch sein göttliches Walten דֶּרֶךְ allen Göttern und Völkern gegenüber als **Israels Gott**, als seinen Bundesherrn bekundet **14.** Das sind bleibende Taten; sie können nicht vergehn, sie **binden** Gott an Israel.

17—21 Das Rote Meer. — Damit ist dem Dichter die Lösung gegeben: Gott **kann** Israel nicht verlassen, er wird es auch nicht tun. Und so kann er nun der gehobenen Freude seines Herzens und der gläubigen Zuversicht, daß der Gott Moses auch der Gott der Gegenwart und Zukunft sei, durch einen

Hymnus auf jenen Gott und sein Tun Luft machen. Was nun folgt, erinnert mehrfach an das Moselied von Ex 15, zugleich an Habakuk, dessen Herz augenscheinlich ähnliche Sorgen erregt hatten wie das unsres Dichters (vgl. zu v. 17ff.: Hab 3, 10. 11. 8. 15). In hochtönenden tristichischen Rhythmen und mächtigem dichterischem Schwunge werden die Gewässer des Schilfmeeres selbst als Lebewesen gedacht, die vor dem Herannahen des zürnenden Gottes sich angstvoll verkriechen 17. Dann wird die Szene zur richtigen Theophanie in der Art von Ps 18, 11ff. Kommt Jahwe, so kommt er unter Gewitter mit Blitzen, die als seine Pfeile, und Donnern, die als das Getöse der Räder seines Kriegswagens gedacht sind, und unter Erdbeben 18f. So schreitet er zwischen den sich scheu duckenden Wogen durch und mit ihm sein Volk, von Mose und Aron geleitet; — er selbst irdischem Auge unsichtbar, daher niemand seine Fußspur sieht 20f.

78 Heilsame Lehren der Geschichte.

1 **Ein Maskil von Asaf.**
Höre doch, mein Volk, meine Weisung,
neigt das Ohr den Worten meines Mundes; 3+3
2 *ich will auftun meinen Mund zu Sprüchen,*
will Rätsel aus der Vorzeit künden! 3+3

3 *Was wir gehört und erfahren, was die Väter uns haben erzählt,* 3+3
4 *wollen wir den Kindern nicht verhalten, erzählend dem künftigen Geschlecht* 3+3
Ruhmestaten Jahwes und seine Macht[a], *seine Wunder, die er getan.* 3+3
5 *Er stellte auf ein Zeugnis in Jakob, eine Weisung in Israel gab er,* 3+3
von der er gebot unsern Vätern, sie zu künden ihren Söhnen; 3+3
6 *damit sie erführen die späten Geschlechter, nachgeborene Kinder;* 6
daß sie aufträten, erzählten ihren Kindern,
daß sie setzten auf Gott ihre Hoffnung, 3+3
nicht vergäßen der Taten Gottes und seine Gebote hielten; 3+3
8 *nicht würden wie ihre Väter, ein abtrünnig, widerstrebend Geschlecht,* 3+3
ein Geschlecht, das nicht festen Sinns war[b],
dessen Geist nicht treulich an Gott[c] *hielt;* 3+3
9 [Die Söhne Efraims, gerüstete Bogenschützen[a],
kehrten um[e] am Tage des Streits]
10 *sie hielten den Bund Gottes nicht, wollten nicht im Gesetze wandeln;* 3+3
11 *vergaßen seiner Großtaten, seiner Wunder, die er ihnen erzeigt.* 3+3

12 *Vor ihren Vätern hatt' er Wunder getan in Ägypten, in Zoans Gefild;* 3+3
13 *er teilte das Meer, ließ sie durchgehn, stellte auf das Wasser als Damm*[f]*;* 3+3
14 *leitete sie des Tags mit der Wolke, die ganze Nacht mit feurigem Schein*[g]*;* 3+3
15 *er spaltete Felsen in der Wüste, tränkte sie mit Fluten reichlich*[h]*;* 3+3
16 *ließ Bäche aus Felsen rinnen und Wasser wie Ströme fließen.* 3+3

17 *Doch sündigten sie weiter wider ihn*
und erzürnten[i] *den Höchsten in der Steppe;* 3+3
18 *versuchten Gott in ihrem Herzen, forderten Speise für ihr Gelüst*[k]*;* 3+3
19 *und redeten wider Gott* [sprachen]: *„Kann wohl Gott*
„einen Tisch bereiten in der Wüste? 3+3
20 *„wohl schlug er den Fels, daß Wasser draus flossen und Bäche sich ergossen;* 3+3
„doch kann er Brot auch geben oder Fleisch seinem Volk verschaffen?“ 3+3

21 *Das*[l] *hörte Jahwe und entbrannte, und Feuer ging an wider Jakob,* 3+3
[und Zorn stieg auf wider Israel]
22 *weil sie nicht glaubten an Gott, nicht trauten auf seine Hilfe.* 3+3
23 *Er gebot den Wolken droben, tat auf die Türen des Himmels;* 3+3
24 *ließ Man auf sie regnen als Speise und gab ihnen Himmelskorn;* 3+3
25 *Engelbrot*[m] *hatte jeder zu essen, er sandte*[n] *Zehrung die Fülle.* 3+3
26 *Den Ostwind am Himmel entbot er, führte her mit Kraft den Südwind*[nn]*;* 3+3
27 *ließ Fleisch*[o] *herabregnen wie Staub und Vögel wie Sand am Meer;* 3+3
28 *ließ sie fallen mitten unter ihr Lager, rings um ihre Wohnungen her.* 3+3
29 *Sie aßen und wurden gar satt, ihr Gelüst gewährte er ihnen.* 3+3
30 *Noch hatten sie von ihrem Gelüst nicht gelassen*[p]*,*
noch war in ihrem Munde die Speise, 3+3
31 [da kam der Zorn Gottes über sie]
da würgte er ihre Vornehmsten, streckte Israels Jünglinge nieder. 3+3

32 *Sie sündigten trotzdem wieder, glaubten nicht an seine Wunder;* 3+3
33 *er ließ schwinden ihre Tage zwecklos, ihre Jahre in Enttäuschung*[q]*:* 3+3
34 *Wenn er würgte, so suchten sie ihn, bekehrten sich und suchten Gott;* 3+3
35 *und gedachten, daß Gott ihr Hort und der höchste Gott ihr Erlöser;* 3+3
36 *beschwatzten ihn mit ihrem Mund, logen ihm mit ihrer Zunge;* 3+3
37 *aber ihr Herz war nicht fest bei ihm, an seinem Bund hielten sie nicht treu.* 3+3
38 *Doch er war barmherzig vergab die Schuld und vertilgte nicht;* 6
wandte oft seinen Zorn zurück, ließ nicht seinen ganzen Grimm aus; 3+3
39 *er gedachte, daß sie Fleisch, ein Hauch, der hinfährt, nicht zurück.* 3+3

40 *Wie oft reizten sie ihn in der Wüste, entrüsteten ihn in der Öde;* 3+3
41 *immer wieder versuchten sie Gott, betrübten den Heiligen Israels;* 3+3
42 *gedachten nicht seiner Hand, des Tags, da er sie löste vom Feind:* 3+3
43 *wie er tat in Ägypten seine Zeichen, seine Wunder im Gefild Zoan;* 3+3
44 *da er wandelte ihre Wasser in Blut, ihre Bäche sie nicht konnten trinken;* 3+3
45 *sandte Ungeziefer*[r]*, das sie fraß, und Frösche, die sie verderbten;* 3+3
46 *gab ihre Gewächse dem Nager, ihre Arbeit den Heuschrecken;* 3+3
47 *schlug ihre Weinstöcke mit Hagel, ihre Maulbeerbäume mit Schlossen;* 3+3
48 *gab preis dem Hagel ihr Vieh, ihre Herden den Blitzstrahlen;* 3+3
49 *sandte ihnen seines Zornes Glut mit Wut und Grimm und Drangsal,* 3+3
eine Schar verderbender Engel[s]*;* 3

50 *ließ freien Lauf seinem Zorn, entzog nicht ihre Seele dem Tod,* 3+3
gab dahin ihr Leben der Pest: 3
51 *Ägyptens Erstgeburt schlug er, erste Manneskraft in Hams Gezelt;* 3+3
52 *ließ ausziehn sein Volk wie Schafe, führte sie wie eine Herde in der Wüste;* 3+3
53 *leitete sicher sie, daß sie ganz sorglos, und ihre Feinde das Meer bedeckte;* 3+3
54 *brachte sie zu seiner heiligen Grenze, dem Berg, den seine Rechte erworben;* 3+3
55 *vertrieb vor ihnen her die Völker, verloste sie*[t] *als erblichen Besitz,* 3+3
ließ Israel[u] *in ihren Zelten wohnen.* 3

56 *Aber sie* [versuchten und] *erzürnten den Höchsten, Gott,*
seine Zeugnisse hielten sie nicht; 3+3
57 *wichen ab, waren treulos wie die Väter, versagten*[v] *wie ein trüglicher Bogen*[w]*;* 3+3
58 *erzürnten ihn mit ihren Höhen, reizten ihn mit ihren Bildern.* 3+3
59 *Das hörte Gott und entbrannte und verwarf Israel ganz und gar;* 3+3
60 *er verstieß die Wohnung zu Silo, das Zelt, da unter Menschen er 'wohnte'*[x]*;* 3+3
61 *gab hin seine Macht gefangen, seine Herrlichkeit in Feindes Hand;* 3+3
62 *übergab sein Volk an das Schwert, und entbrannte wider sein Erbe;* 3+3
63 *seine Jünglinge fraß das Feuer, seinen Jungfraun sang man kein Brautlied*[y]*;* 3+3
64 *seine Priester fielen durchs Schwert, seine Witwen durften nicht trauern.* 3+3

65 *Da erwachte der Herr wie ein Schlafender,*
wie ein berauschter Held aus dem Weine[z]*;* 3+3
66 *er schlug seine Feinde hinten*[aa]*, hängte ewige Schmach ihnen an;* 3+3
67 *doch verwarf er das Zelt Josefs, wählte nicht den Stamm Efraim;* 3+3
68 *sondern wählte den Stamm Juda, den Berg Zion, den er liebte;* 3+3
69 *baute 'Himmelshöhn'*[bb] *gleich sein Heiligtum,*
gleich der Erde, die er ewig gegründet; 3+3
70 *erwählte seinen Knecht David, nahm ihn weg von den Schafhürden;* 3+3
71 *von den Säugenden holte er ihn, daß er weide sein Volk Jakob* 3+3
[und Israel sein Erbteil].
72 *Und er weidete sie frommen Sinns, führte sie mit kluger Hand.* 3+3

a) Mit Versetzung des Atnach. Übrigens scheint in 3—6 eine starke Überfüllung vorzuliegen (vgl. 4 ‖ 6), ohne daß es gelingen will, den Knäuel recht zu entwirren. b) לֵב נָכוֹן heißt ein festes Herz 10, 17; 51, 12. Also eigtl. „das Herz nicht festigte". c) für אֶת־אֵל gibt eine gute Variante deutlicher אֶל־אֵל. d) wörtl. „Gerüstete, Schießende mit dem Bogen"; Textänderung ist nicht nötig, da solche Verbindungen auch sonst vorkommen; vgl. 1. Sam 28, 7 אִשָּׁה בַּעֲלַת אוֹב „ein Weib, eine Inhaberin eines Totengeistes". e) הפך absol. = kehrtmachen Ri 20, 39. 41. f) Ex 14, 22; 15, 8. g) Ex 13, 21. h) Ex 17, 6; Num 20, 7. רַבָּה ist Adverb, vgl 62, 3; 65, 10. i) = לְהַמְרוֹת. k) Ex 16, 13 ff.; Num 11, 4 ff. l) 𝔐 + „darum"; vgl. aber v. 59. m) אַבִּירִים „Starke" wie sonst גִּבּוֹרֵי כֹחַ Ps 103, 20; vgl. Weish 16, 20. Ehrl. besonders geschmackvoll: Pferderationen. Den Rabbinnen war so etwas um ihrer dogmatischen Gebundenheit willen zu verzeihen. n) streiche להם. nn) Gemeint ist der Südost von Arabien her. o) 𝔐 + „auf sie". p) vgl. לְזִרְאָה zum Ekel Num 11, 20. q) eigtl. „in Schrecken". Viell. treffen 𝔊 A Hie. *velociter* das Richtige. r) 𝔐 + „unter ihnen". s) eigtl. „Engel der Bösen" d. h. die zu den bösen oder üblen, verderbenbringenden Engeln gehören GK 130ᶜ.

t) נָפַל im Hif. wird sonst vom Los gebraucht, hier vom verlosten Gebiet und seinen Bewohnern; חֶבֶל ist der Anteil und das ב ist bēt essentiae „als" Anteil oder Besitz. u) 𝔐 + „die Stämme". v) eigtl. „wandten sich ab". w) d. h. ein Bogen, der die Erwartungen täuscht, den Dienst versagt, weil er nichts taugt. x) 𝔐 „wohnen gemacht hatte"; l. שָׁכַךְ, das wohl aus dogmatischen Gründen beseitigt wurde. y) eigtl. „wurden nicht gepriesen", gefeiert mit Hochzeitsliedern. z) gehört zum Verb., vgl. Gen 9, 24. aa) d. h. *ad posteriora* — darin liegt die besondere Schande. bb) 𝔐 etwa: „wie Hochstehende" — „Höhe" bedeutet רָם nicht —; l. בַּמְרוֹמִים.

Der Psalm ist neben 105—107 das wichtigste Beispiel einer bestimmten Art von Gedichten. Es sind das die

dichterischen Verarbeitungen geschichtlicher Erinnerungen (Exkurs 6)

zu erbaulichen Zwecken. Um diese Gattung zu verstehen, muß man vor allem daran denken, daß seit dem Auftreten des Deuteronomiums und der deuteronomischen Schule die Betrachtung der Geschichte der Vorzeit unter dem Gesichtspunkt der Belehrung der Gegenwart zur Regel geworden war. Vor allem der letzte entscheidende Schlag, der Israel getroffen hatte, der Untergang Jerusalems und die Wegführung nach Babel hatte das alte Selbstbewußtsein der Nation vollkommen gebrochen und eine neue Auffassung der Dinge angebahnt. Man war nun überzeugt, daß die Drohungen der alten Profeten recht behalten hatten; so wollte man denn aus ihnen für die Zukunft lernen. Hatten die Väter, wie jene Profeten es immer gesagt hatten, in der Tat viel gesündigt, und war die ganze geschichtliche Entwicklung Israels eitel Strafe für jener Sünde gewesen, so sollten wenigstens die Enkel vor solchem Schicksal bewahrt bleiben. So ging man denn daran die neue Betrachtungsweise nicht nur im Leben zu vertreten, sondern auch auf die ältere Überlieferung anzuwenden. Als Kanon dafür galten Worte wie Dt 4, 9. 23 ff., wo Israel eingeschärft wird, es möge doch ja nie vergessen, was Gott in der Wüstenzeit an ihm getan und ihm geboten, sonst müßte es unfehlbar umkommen und unter die Völker zerstreut werden. Sollte aber das Volk doch von diesem Lose betroffen werden, so mag es auch dann noch Gott suchen und er wird sich finden lassen (29). Daraus ist die bekannte deuteronomistische Bearbeitung der historischen Bücher entstanden, die diese Grundsätze zur Geltung bringt (über sie m. RVI 136 ff. u. ATl. Wiss.[4] 116 ff.) und deren Programm nirgends deutlicher zutage tritt als im 2. Kap. des Richterbuches, einem Abschnitt, der — nur auf die Richterzeit beschränkt — sich liest wie ein prosaisches Gegenstück zu unserem und den verwandten Psalmen. Und als eine Art Nachklang jener Bearbeitung sind aus ähnlichen Kreisen auch eine Anzahl Lieder geflossen, welche die Betrachtungsweise im Gebet oder dem erbaulichen Gedichte zum Ausdruck brachten. Hier wird dann teils in einfach belehrender und erbauender Absicht, so in unserem Psalm, teils in hymnischer Weise, so in Ps 105, teils in Form eines bußfertigen Sündenbekenntnisses, so in Ps 106, ein Überblick über die alte Geschichte gegeben.

An sich war das Verweben geschichtlicher Erinnerungen in die profetische und dichterische Rede nichts Neues. Bei den Profeten finden wir es z. B.

bei Amos 1, 9 ff.; Hos 11, 1 ff.; Jer 2, 1 ff. Von ihnen ist diese Redeweise dann vermutlich zu den Dichtern gekommen. Außerhalb des Psalters ist das wichtigste Beispiel dieser Gattung das sog. Abschiedslied Moses in Dt 32. Ebenso kennt dieselbe Manier der Stil gewisser Gebete außerhalb des Psalters, so in Esr 9, 6 ff.; Neh 9, 6 ff.; Dan 9, 4 ff. Wie tief die Redeweise, richtiger die Betrachtungsweise, eingewurzelt war, zeigt der Umstand, daß sie noch im NT in der großen Rede des Stephanus Act 7, 1 ff. und der Missionsrede des Paulus in Antiochia in Pisidien Act 13, 16 ff. nachwirkt.

* * *

Daß unser Psalm den historischen Dichtungen mit didaktischer Abzweckung zugehört, zeigt sofort die Einführung 1—11, die zu Anfang 1—2 ganz im Stil der lehrhaften Unterweisung gehalten ist, wie sie der Weisheitslehrer seinen Jüngern zuteil werden läßt Prv 5, 1. Nur ist hier, wie schon in Jes 28, 23 oder Dt 32, 6 das ganze Volk als Zuhörer gedacht, während in Ps 49, 1 ff. sogar die ganze Menschheit angeredet wird. Demgemäß heißt denn in 2 der Psalm geradezu ein Lehrgedicht מָשָׁל, das die Absicht hat, die Rätsel der Vorzeit zu lösen (vgl. 49, 5). Der weitere Verlauf zeigt deutlich, daß das Rätsel kein anderes ist als das Problem des furchtbaren Geschickes der Väter, vor allem derer von Efraim. Die Lösung liegt in der Erkenntnis, daß Gott selbst sie um ihres Ungehorsams willen dahingab. Die Fortsetzung 3—11 bietet dann in etwas langatmiger — in 4 und 5 wohl überfüllter — Weise das Thema des Ganzen. Der Dichter will nach Dt 4, 9 (vgl. Ex 10, 2; 13, 14; Dt 6, 7) handeln 3. 4, ja er sieht in solchen Sätzen geradezu eine feierliche, an die Väter ergangene *tora*, um die Nachkommen vor dem Schicksal der Väter zu bewahren 5—7. Die Erwähnung der letztern gibt ihm dann sofort hier schon den Anlaß, ihre Sünde vorläufig im allgemeinen zu beschreiben 8—11 (außer 9), wodurch die ganze Einleitung etwas überaus Schleppendes erhält. Die große Feierlichkeit darf aber nicht dazu veranlassen, „Zeugnis“ und „Weisung“ in 5 für das mosaische Gesetz selbst zu halten. Dieses wird erst in 10 genannt, während in 5 nur an jene bestimmte Vorschrift gedacht ist. — Man sieht, daß 1—11 oder 3—11 (außer 9) auf diese Weise einen wohl verständlichen und leidlich geschlossenen Zusammenhang darbieten, der allerdings durch 9 in der störendsten Weise unterbrochen wird, indem hier plötzlich statt von „unsern Vätern“ nur von Efraim die Rede ist und vollends von einem Schlachttage, an dem seine Leute kehrt machten. Wollte man den Vers dem Dichter selbst zuschreiben, so müßte man bei בְּנֵי noch den Vergleich von v. 8 nachwirken lassen („wie die Söhne Efr.“) und das ganze bildlich verstehen im Sinne vom Verlassen der Sache Gottes. So wird der Vers nach dem Vorgang Ibn Esras vielfach gefaßt. Aber es ist nicht einzusehen, wie der Dichter hier mitten unter lauter überaus nüchternen moralischen Wendungen plötzlich zu dieser kühnen Bildersprache, für die keine Analogie vorliegt, käme. Es muß also wohl ein versprengtes Stück aus einem ganz anders gearteten Liede vorliegen. Daß es

hierher kam, mag seinen Grund in dem Umstande haben, daß später (v. 56 ff.) die Verwerfung Efraims das Hauptthema wird, vielleicht auch in gewissen Anklängen des v. 57 an v. 9.

Nun erst wird zur Ausführung des Themas geschritten, indem zunächst in **12—16** die Wohltat beschrieben wird, die Gott in Ägypten bei Tanis, der unterägyptischen Hauptstadt[1]), sodann in der Wüste dem Volke erwies. Die Schilderung lehnt sich, aber in freier Weise, an Ex 13 ff. und Num 20 an. Das aus dem Felsen quellende Wasser ist so reichlich, daß es mit den großen, die Erde umfließenden Ozeanwassern תְּהוֹמוֹת verglichen wird **15**. — Sie aber lohnen die Wohltat mit undankbarer Begehrlichkeit **17—20**: sie sind mit Wasser nicht zufrieden, und heischen auch Brot und Fleisch dazu — weniger um des Hungers willen als um zu sehen, ob Gott auch das vermöge. So folgt denn die Erhörung **21—29** bereits im Zorn über ihr (hier als Unglauben gefaßtes **22**) Verhalten, und sie hat demgemäß auch **30—31** sofort die Strafe im Gefolge. Die Spendung von Manna und Wachteln folgt im ganzen den Schilderungen in Ex 16 und Num 11, aber wiederum in poetisch freier Weise und ohne daß es möglich wäre, jene Kapitel als schriftliche Vorlage unseres Dichters in Anspruch zu nehmen. Das Man wird als ein wirklicher Regen vorgestellt, der den von Jahwe geöffneten Toren des Himmels (vgl. Gen 7, 11) entströmte, weshalb es mit vollem Recht als Himmelspeise und Engelbrot bezeichnet wird **24 f.** — Ohne auf die Art des Vergehens weiter einzugehen, erinnert der Dichter nun **32** an weitere Sünden des Unglaubens, mit denen nach **33** nur das Verhalten Israels in der Kundschaftergeschichte (vgl. Num 14, 21 ff.) gemeint sein kann. Noch viel allgemeiner wird die Schilderung in **34—39**, welche Verse stark an Richt 2, 11 ff. erinnern, doch mit dem Unterschied, daß hier in **36** die jeweilige Bekehrung zu Gott infolge der Strafe nur als Heuchelei, als ein „Beschwatzen" Gottes, bezeichnet wird. Zu **39** vgl. 103, 14—16. Es scheint aber nicht, daß der Verf. hier schon an die Richterzeit denke; vielmehr hat er die spätere Zeit des Wüstenzugs im Auge.

Tatsächlich kommt er überhaupt von der Schilderung des Unglaubens und Undanks in der Wüste nicht los, weshalb in **40—55** das Verhalten in der Wüste aufs neue besonders als Undank gegenüber Jahwes Verhalten in Ägypten gebrandmarkt wird. Das gibt dem Dichter den Anlaß, noch einmal eingehend über die schon in 12 erwähnten ägyptischen Plagen zu handeln **43 ff.** Aber auch dies in ganz freier Weise gegenüber Ex 7 ff., und wohl nur nach dem Gedächtnis, vielleicht auch nach eigener Phantasie. Hierher mag es gehören, wenn, ähnlich wie in Ex 12, 13. 23 die Tötung der ägyptischen Erstgeburt auf den „Würgeengel" *mašchīt* zurückgeführt wird, so hier das Herabfallen von Hagel und Feuer auf die Erde (Ex 9, 19. 23 f.) auf schadenstiftende Engel **49**. Die Verse **53—55** sind nicht als selbständige Beschreibung zu verstehen, sondern

[1]) Bemerkenswert ist, daß hier und v. 43 die in B. Exod. nicht erwähnte Überlieferung bewahrt ist, der Pharao der Mosezeit habe in Tanis residiert.

sind, wie alles in 43—55, abhängig von אֲשֶׁר in 43 und nur dazu bestimmt, die Größe des Undanks solcher Wohltat gegenüber ins Licht zu setzen [1]).

56—64 Neuer Abfall in Kanaan. — Nun erst ist Israel in Kanaan angelangt. Es kann sich also hier nur um die Vergehen der Richterzeit bis zum Fall von Silo [2]) handeln 1 Sam 4. Die Preisgabe seiner „Macht" und „Herrlichkeit" (vgl. 132, 8) in **61** muß demnach auf die Hingabe der mächtigen und herrlichen Gotteslade an die Philister gehen. Dann sind die Jünglinge von **63** die durch das Feuer des göttlichen Zorns in der Schlacht bei Eben-Ezer Gefallenen und die Priester von **64** die Elisöhne Hofni und Pinhas. Die Schwere des Gotteszorns ruht selbst auf den Jungfrauen, denen der Fluch der Ehelosigkeit wird, und noch nach dem Tode auf den Erschlagenen, da ihnen die Totenklage und damit das volle Begräbnis versagt ist, vgl. Jer 22, 18; Hi 27, 15.

65—72 David. — Nun erst ist Jahwes Zorn gestillt. Das Wüten der Philister gegen Israel ruft ihn auf den Plan. Wie ein berauschter Krieger, wenn der Kriegsruf erschallt, plötzlich wach wird, so Jahwe. Er schlägt die Philister — das allein können die Feinde vor **66** sein — mit ewiger Schmach. Gemeint ist zunächst die Schädigung und Beschimpfung der Philister durch Bubonen 1 Sam 5, 6, weiterhin ist dann aber wohl auch auf die bald hernach erfolgende, fast vollständige Vernichtung durch David hinausgeblickt In der Tat ist seit David ihre Macht gebrochen und ihr Ansehen dahin. Aber auch Efraim und das alte heilige Zelt von Silo, hier „Zelt Josefs" genannt, haben durch die Sünden der Richterzeit ihr Ansehen verwirkt. An ihre Stelle tritt Juda mit Zion und dem Tempel und vor allem mit David. In Wirklichkeit hat zwar David das Zelt mit der Lade auf Zion herübergenommen, aber mit Salomos Tempelbau hatte es seine Rolle ausgespielt. Im Unterschied von dem leicht beweglichen und darum leicht zu zerstörenden Zelte heißt der Zion und sein Tempel fest und dauernd wie Himmel und Erde **69**.

Die Übersicht über den Psalm zeigt, wie wenig berechtigt es ist, ihn als speziell gegen die Samariter — vollends die des 1. Jahrhunderts v. Chr. — gedichtet anzusehen. Er hat es einfach in der Weise der Geschichtsbetrachtung der deuter. Schule (ob. S. 262) mit den Sünden der Väter und im besonderen mit dem Gegensatz von Efraim und Juda zu tun und erklärt, weshalb nur Juda, Jerusalem und David erwählt sind. Es ist die Schuld der Richterzeit,

[1]) Dabei ist es von Interesse zu sehen, wie die Aoriste mit Vau consec. mit denen fast jede Zeile beginnt, jedesmal dann durch bloßes Imperf. ohne וַ unterbrochen werden, wenn Pielformen mit וַ eintreten (וְיַשַּׁלַּח 45. 49; וַיַּפְלֵס 50 und schon וַיַּבְקַע 15). Hier scheint wenigstens bei dreisilbigem Wort (anders וַיֵּצֵי 23) und Betonung auf der letzten Silbe (anders וַיְגָרֶשׁ 55), die Zufügung des וַ den Wohlklang des Rhythmus gestört zu haben. Auffallend ist וַיַּהֲרֹג in 47 neben וַיַּהַרְגֵם in 31 und וַיַּסֵּב 26. — Im übrigen hätten Vermutungen über spätere Einschübe hier ein reiches Feld: die Blaßheit der Schilderung in 32ff., die Rückkehr zu Ägypten in 42ff., die Tristiche 49f. u. a. geben Anlaß zu Bedenken. Nur ist es bei der ganzen Art der Dichtung schwer, einen sicheren Maßstab zu finden.

[2]) Der Untergang Silos selbst ist in 1 Sam 4 nicht erwähnt, muß aber dort oder in 1 Sam 7 vorausgesetzt werden; vgl. Jer 7, 12ff.

in der Silo die geistige und Efraim die politische Führung hatte. Beide kamen über die Sünden der Wüstenzeit nicht hinaus, so mußten sie Juda weichen. Das sind durchaus Gedanken der deuteronomischen, die Hoffnung Judas und des Davidhauses neubelebenden Periode. Daß die „Sünde Jerobeams" nicht erwähnt ist, fällt auf. Aber augenscheinlich handelt es sich um die Begründung der Erwählung Davids und Jerusalems.

79 Klage und Anklage gegen die Heiden.

1 Ein Psalm von Asaf.
O Gott, es sind Heiden in dein Erbe gedrungen, 4
haben deinen heiligen Tempel entweiht, Jerusalem zu Steinhaufen gemacht. 3+3
2 *Sie gaben die Leichen deiner Knechte* 3
den Vögeln am Himmel zum Fraß, deiner Frommen Fleisch dem Wild. 3+3
3 *Sie vergossen ihr Blut wie Wasser um Jerusalem; niemand begrub.* 3+3
4 *Wir sind worden unsern Nachbarn zur Schmach,*
ein Spott und Hohn denen, um uns. 3+3

5 *Wir lange, Jahwe, willst du*[a] *zürnen, läßt brennen deinen Eifer wie Feuer?* 3+3
6 *Schütte aus deinen Grimm, 'Jahwe'*[b], *auf die Heiden, die dich nicht kennen* 3+3
[und auf die Reiche, die deinen Namen nicht anrufen]!
7 *'Sie haben' Jakob gefressen*[c] *und seine Aue verwüstet!* 4
8 *Gedenke uns nicht der Väter Missetat;* 4
laß eilends uns begegnen dein Erbarmen, denn wir sind gar schwach geworden! 3+3
9 *Hilf uns, o Gott, unser Heil, um der Ehre deines Namens willen!* 3+3
Ja rette uns und vergib unsre Sünden deines Namens wegen! 3+3
10 *Warum sollen die Heiden sagen: „Wo ist denn nun ihr Gott?"* 3+3
Kund werde an den Heiden vor unsern Augen
die Rache für das Blut deiner Knechte, das vergossen! 3+4
11 *Laß vor dich kommen das Seufzen der Gefangnen;* 4
kraft deines starken Arms 'erlöse'[d] *die Kinder des Todes!* 5
12 *Vergilt unsern Nachbarn siebenfällig in ihren Busen*
ihr Schmähn, damit sie dich, o Herr, geschmäht haben! 4+4

13 *Wir aber, dein Volk und Schafe deiner Weide,* 4
wir wollen dir ewiglich danken, verkünden deinen Ruhm für und für. 7

Stark gemischtes Metr. Es wird kaum angehen, durch gewaltsame Eingriffe Gleichheit zu schaffen. a) 𝔐 + ewig. Vgl. zu 13, 2; 74, 10; doch wird es hier Zusatz sein. b) Fehlt in 𝔐. c) Plur nach Jer 10, 25. d) l. nach 𝔖𝔗 חַתֵּר; 𝔐 „laß übrig".

Ein Klage- und Bittgebet, das sich nach Ps 74 und verwandten Liedern erklärt. Eine schwere Heimsuchung derselben Art wie dort ist über Jerusalem gekommen. So tritt die Gemeinde zum Gebet vor Jahwe. Auch hier wird man am ehesten, doch mit dem früher gemachten Vorbehalt, an die makkabäische Drangsal denken, wie schon Theod. v. Mops., Theodoret u. a. taten. An sich könnte, besonders auch wegen v. 1[c], recht gut die Zerstörung

Jerusalems unter Nebukadrezzar in Frage kommen. Doch spricht dagegen der Umstand, daß v. 5f. 10f. andere Stücke stark benützen, s. u. Hingegen paßt v. 3 recht gut zu 1 Mak 1, 37. Auch die Schilderung in 2 Mak 8, 2—4 stimmt aufs beste zu unserem Psalm. Allerdings ist v. 2f. schon in 1 Mak 7, 17 zitiert. Doch steht nichts im Wege anzunehmen, daß dieses am Ende des 2. Jahrh. geschriebene Buch ein um 168 gedichtetes Lied als heilige Schrift behandeln konnte. Weiteres am Schlusse.

1—4 Die Anklage. — Von wilder Leidenschaft erregt erhebt das Lied die Anklage gegen die Heiden. Und dem Ankläger gleich stellt es Gott als dem Richter alle Greueltaten, die geschehen sind, recht deutlich vor Augen. Nicht ohne Absicht wird Gottes heilige Stätte vorangestellt, Tempel und Stadt. Je strenger die Vorschriften waren, die vom eignen Volke Reinigung heischten, ehe der Tempelraum betreten werden durfte, und Heiden überhaupt fernehielten, um so schlimmer wurde jede Entweihung der heiligen Räume, vollends durch hier eindringende Heiden, als persönliche Mißachtung Jahwes empfunden 1. Weiterhin scheint in 2. 3 ein schweres Blutbad vorausgesetzt zu sein, bei dem den zahlreichen Erschlagenen der äußerste Schimpf, der dem Toten angetan werden konnte, zugefügt wird, das Liegenbleiben ohne Begräbnis. So ist Jahwes Heiligkeit verletzt, es sind Sitte und Menschlichkeit verletzt, es ist endlich auch die nationale Ehre Israels verletzt 4. Kann das alles Jahwe ungestraft hingehen lassen?!

5—12 Die Bitte. — So ergeht denn von selbst das Gebet an Jahwe, endlich Wandel zu schaffen. Daß Jahwe noch zu zögern scheint, kann das Gedicht nur daraus erklären, daß sein Zorn um der Sünden der Väter willen immer noch nicht zur Ruhe gekommen ist 5. 8a. So mag Jahwe doch Erbarmen mit Israels trostlosem Zustande haben, also Mitleid walten lassen 8bc. Besonders herzergreifend, und zugleich ein Bild der fürchterlichen Lage gebend, klingt der Hinweis auf die in den Ketten und Kerkern der Feinde schmachtenden Gefangenen, die, wenn Jahwe ihr Seufzen nicht hört, dem sichern Tode geweiht sind 11. Noch mehr aber erhofft der Dichter von dem Appell an Jahwes eigene Ehre 9. 10a. Um der Ehre seines Namens willen, damit die Heiden nicht höhnisch fragen, wo eigentlich und was eigentlich Jahwe, der Gott Israels, sei, wenn er sein Volk in so kläglichem Zustande lasse, muß er doch wohl Hilfe schaffen (vgl. zu 44, 14—18; 80, 7). Viel eher mag sein Grimm, will er sich doch auswirken, sich gegen die Heiden wenden 6. 7. Sie verehren Jahwe nicht — darum verdienen sie kein besseres Los, ganz abgesehen von ihrem frevelhaften Tun an Jahwes Volk und seiner „Aue", seiner heiligen Stadt. Ja in höchster, fast blutdürstiger Leidenschaft wird nun nicht allein die Rache, ja die siebenfältige Vergeltung, auf die Feinde herabgefleht für das vergossene Blut; sondern die wilde Rachgier will sich daran letzen, sie mit eignen Augen anzusehen 10b. 12. Das sind häßliche Züge, die man freilich besser tut, aus dem Furchtbaren, das Israel mit ansehen mußte: der Verwüstung und Entweihung von Stadt und Heiligtum, der Niedermetzelung

und Schändung seiner Getreuen zu verstehen als blindlings zu schelten. Aber daß eine vorgeschrittene sittliche Anschauung sie nicht gutheißen kann und nur blinder Eifer sie verteidigen konnte, ist nicht minder selbstverständlich, vgl. zu 149

13 Ein Gelübde schließt wie so oft, hier getragen von der Zuversicht der Erfüllung des Gebetes, das Klagelied ab.

Formell ist das Lied bei aller starken Empfindung, ja Leidenschaft, von der es getragen ist, doch nicht allzu selbständig. Es arbeitet mehrfach mit bekannten Wendungen, vgl. zu v. 5. 6. 10. 11 Stellen wie Ps 89, 47; Jer 10, 25; Ps 42, 4 und 115, 2, auch Joel 2, 17; endlich Ps 102, 21. Seine religiöse Stellung ist gekennzeichnet durch die Tatsache, daß die Glieder der Gemeinde ohne weiteres die *ch^{a}sīdīm* heißen (2). Wer zur Gemeinde gehörte, den Gottesdienst mitmachte und die Satzungen und Riten der Tora hielt, konnte als „Frommer" gelten. Daß diese „Frommen" zugleich Sünder sein könnten, kommt dementsprechend nicht in Frage: sind an Gottes Zorn Menschen schuldig, so können es nur die gottlosen Väter sein (8), an denen die Predigt der Profeten viel zu tadeln hatte. Weiter ist bezeichnend, wie stark die Ehre Jahwes und die Angst vor dem Spott der Heiden als Motiv seines Handelns verwertet wird (9), sowie daß die Heiden an sich schon, als Heiden, strafbar sind (6), endlich der oben schon berührte Geist wilder Rachgier. Religiös hat das Lied uns damit wenig zu sagen. Um so bedeutsamer ist es als geschichtliches Zeugnis der aus der Lage der Dinge nur zu begreiflichen Stimmung in den schweren Zeiten des 4. oder eher des 2. Jahrhunderts; vgl. weiter zu Ps 44, 18 ff.

80 Klage um Josef und Juda.

1 Dem Musikmeister nach „Lilien" [a]. Ein Zeugnis, von Asaf ein Psalm.
2 *Du Hirte Israels, höre, der du Josef gehütet wie Schafe!* 3+3
Erschein, der du thronst auf Keruben, vor Efraim [Benjamin [b]] *und Manasse!* 3+3
3 *Wecke auf doch deine Kraft und komm zur Hilfe für uns!* 3+3
4 *'Jahwe der Heere' [c] stell uns her,*
laß leuchten dein Antlitz, daß uns Heil wird! 3+3

5 *Jahwe [d], wie lang doch [e] 'lodert dein Zorn' wider das Gebet deines Volks?* 3+3
6 *mit Tränenbrot speisest du sie, tränkest sie maßweise mit Tränen;* 3+3
7 *setztest uns unsern Nachbarn zum Zank, unsre Feinde spotteten 'unser' [f].* 3+3
8 *Jahwe der Heere stell uns her,*
laß leuchten dein Antlitz, daß uns Heil wird! 3+3

9 *Einen Weinstock hobst du aus aus Ägypten,*
vertriebst die Heiden, pflanztest ihn ein; 3+3
10 *machtest Raum vor ihm, daß er fest einwurzelte und füllte das Land;* 6
11 *Berge wurden von seinem Schatten bedeckt, seine Reben waren göttliche Zedern;* 3+3
12 *er breitete seine Ranken bis ans Meer, seine Zweige bis an den Strom.* 3+3
Jahwe der Heere stell uns her,
laß leuchten dein Antlitz, daß uns Heil wird! 3+3

13 *Warum hast du seinen Zaun zerbrochen, daß ihn pflückt alles, was des Wegs geht?* 3+3
14 *Ihn frißt der wilde Eber, weidet ab das Getier des Feldes.* 3+3
15 [Jahwe der Heere kehre wieder] *Schau herab vom Himmel, sieh her,*
suche heim diesen Weinstock, 'richt ihn her'[g], 3+3
16 *den deine Rechte gepflanzt hat* [und den Sohn, den du dir gekräftigt[h]]! 3+3
Jahwe der Heere stell uns her,
laß leuchten dein Antlitz, daß uns Heil wird! 3+3

17 *Er ist vom Feuer verbrannt, zerrissen,*
vor dem Dräun deines Antlitzes zergeht man. 3+3
18 *Deine Hand sei ob dem Volk deiner Rechten,*
dem Menschenkind, das du dir gekräftigt; 3+3
19 *so wollen wir nicht weichen von dir, laß uns leben, so rufen wir dich an!* 3+3
20 *Jahwe der Heere stell uns her,*
laß leuchten dein Antlitz, daß uns Heil wird! 3+3

a) S. zu Ps 45, 1. b) s. 18 אִישׁ יְמִינֶךָ. c) Zunächst ist mit 𝔖 nach v. 8 Zebaot einzusetzen. Aber die Verbindung אֱלֹהִים צְבָ׳ ist hart und sprachlich unmöglich. Sie erklärt sich nur nach 59, 6, s. dort. d) 𝔐 + Gott Zebaot, das aus 4 hergeflossen ist. e) Das Perf. עשנת stört, l. יָעָשַׁן (Lö.), auch fehlt eine Hebung. f) 𝔐 „ihrer"; l. לָנוּ. g) 𝔐 וְכַנָּה (mit großem כ, das wohl auf Textverderbnis weist) ist dunkel; l. am Ende von v. 15 וְכוֹנְנָהּ. Doch ist der Text noch stärker gestört, denn v. 15 bietet den Anfang des Kehrverses wie 4. 8. 20, der aber von 12 und 16 an die falsche Stelle geriet. h) ist augenscheinlich verkürzte Dublette von 18[b]. Sie hat 1 Halbstichos verdrängt.

Ein strofisches Gedicht aus fünf Strofen mit Kehrvers bestehend, die drei äußeren mit vier, die zwei inneren mit fünf Distichen. (Löhr will [nach Baumann] 9—16 als eigenes älteres Volkslied ausscheiden, aber 17[a] bleibt dann unerklärt.) Vollkommen deutlich ist an ihm, daß es in großer Not, ohne Zweifel Kriegsnot, entstanden ist. Es ist daher verständlich, daß es in alter und neuer Zeit oft mit Liedern wie Ps 44. 60 u. a. in Zusammenhang gebracht und auf die Nöte der Makkabäerzeit bezogen worden ist. Aber gerade hier sind die Andeutungen viel zu allgemein, um irgendeine Sicherheit bieten zu können. Und das Wenige, was konkreter klingt, spricht nicht sehr für jene Deutung. Kann Josef in 2[b] lediglich als Synonym von Israel 2[a] angesehen werden, so bleiben nur die zwei den eigentlichen Kern des ehemaligen israelitischen Nordstaates bildenden Stämme von v. 3. (Ein Späterer, Benjamin vermissend, trug diesen nach.) Vor ihnen herziehend soll Jahwe als Helfer erscheinen. Aus diesem Wenigen läßt sich kaum ein sicherer Anhalt gewinnen. Da nun 9 ff. an Zustände erinnert, wie sie am ehesten nach 586 denkbar sind, scheint mir das Nächstliegende, den Psalm als eine Klage in der Weise der kanonischen Klagelieder anzusehen: nach der Zerstörung Jerusalems und der Verheerung des Landes Juda knüpft ein Sänger an die Hoffnung der Herstellung Efraims an und bittet, Jahwe möge mit dem hergestellten Efraim zusammen Juda wieder heilen.

In Anlehnung an das geläufige Bild vom Hirten und den Schafen (vgl. Ps 23, 1; 79, 13), um dessen willen unser Psalm an den 79. angeschlossen

sein mag, wird Jahwe an die Wohltat erinnert, die er ehedem und lange an Israel und Josef getan **2**. Da sonst neben Israel lieber Jakob erscheint, ist schon an sich wahrscheinlich, daß besondere Anliegen der Josefstämme den Gegenstand der Klage und Bitte bilden. Dementsprechend wird denn der über den Kerubim Sitzende, d. h. nach 1 Sam 4, 4 der ehedem über der heiligen Lade Israels thronende Kriegsgott gebeten, den beiden Josefstämmen Efraim und Manasse [und mit ihnen dem nächstbenachbarten Benjamin (s. o.)] als ihr Herzog voranzuziehen **2**^{c}. **3**^{a} Er soll seine jetzt schlafende Heldenkraft aufwecken und „uns" helfen, „uns" herstellen und sein jetzt im Zorn verhülltes Antlitz wieder freundlich leuchten (vgl. Num 6, 25) lassen **3**^{b}. **4**. Wer ist damit gemeint? Man kann an Josef [und Benjamin] selbst, also das Nordreich, man kann aber ebensowohl auch an Juda als redend denken. Das zweite ist sowohl nach dem Fortgang des Psalms als nach dem Wortlaut unsrer Verse, insofern der Übergang zur 1. Person sich so am besten erklärt, das Wahrscheinliche. In **5—7** wird die Klage besonders beweglich. Selbst das Gebet seines Volkes erweicht nicht Jahwes Zorn — er zürnt „bei" ihm (בְּ) d. h. ihm zum Trotze oder wohl geradezu „über" es. Sein Gebet ist ihm lästig Jes 1, 14. 15; Tränen sind daher dem Volke Speise und Trank wie dem Sänger von 42, 4, und der Heiden Hohn drückt seine Seele (vgl. zu Ps 79, 10); und wo sie Israel nicht höhnen, da dient es ihnen als willkommene Beute, um deren Besitz man schon hadert. Das erinnert an die Verhältnisse nach der Zerstörung Jerusalems.

In **9—12** wird nun die Klage abgelöst durch einen Rückblick, der die Bitte vorbereiten soll. Unter dem dem AT geläufigen Bilde vom Weinstock oder Weinberg (vgl. Jes 5, 1—7; 3, 14; Gen 49, 22; Hos 10, 1; Jer 2, 21) wird die Fürsorge Jahwes für sein Volk in der Vergangenheit gezeichnet und ihr gegenübergestellt, was er nun an ihm getan oder zugelassen hat. In üppiger Fülle wächst der Weinstock an den Hügeln hin; den Zedern Gottes — den von Jahwe selber gepflanzten Num 24, 6 oder ihm an Kraft ähnlichen Ps 36, 7 — gleichen seine mächtigen Ranken **11** und die idealen Grenzen des Landes Israels (1 Kön 5, 1) bezeichnen sein Gebiet **12**. Die Strofe **13—16** gewinnt nun den Übergang zur Bitte. Jahwe hat des Weinbergs Gehege zerrissen und ihn dem Wilde preisgegeben (Jes 5, 5) **13**f. Ist so das Elend nach allen Seiten gezeichnet, so schließt sich sinngemäß die Bitte an **15**f., die dann die Schlußstrofe **17—20** füllt. Israel müßte vergehen, wenn Gottes Hand sein Volk nicht schützen wollte **17**^{b}. **18**. Und er muß es wohl, ist es ja doch das Volk, das zu seiner „Rechten" steht, an dem Ehrenplatz der Lieblinge Ps 110, 1, ja das er sich als „Menschenkind", als Sohn unter den Menschen großgezogen hat Jes 1, 2. Das so häufige Gelübde der Treue und des Preises schließt die Strofe vor dem Kehrverse ab **19**.

81 Festlied eines profetischen Sängers.

1 Dem Vorspieler bei 'den Keltern'[a]; von Asaf.
2 *Jubelt zu Gott, unsrer Stärke, jauchzet zu dem Gott Jakobs!* 3+3
3 *Stimmt an Gesang, schlagt die Pauke, die Zither hold samt der Harfe!* 3+3
4 *Zum Neumond stoßt ins Horn, zum Vollmond am Tag unsres Fests!* 3+3
5 *Denn so ist es Satzung für Israel, Verordnung des Gottes Jakobs:* 3+3
6 *als Gebot ers in Josef bestimmte, da er auszog wider Ägypten.* 3+3

[Einzelne Stimme:]

Eine Sprache, die ich nicht kannte, vernehm ich: 3
7 *„Ich enthob seinen Rücken der Bürde,*
„seine Hände wurden ledig des Lastkorbs. 3+3
8 *„In der Not riefst du, ich dich erlöste:* 3
„hörte dich aus Donnergewölk[b], *prüfte dich am Hadergewässer.“* [Sela] 3+3

9 *„Höre, Volk, ich will zeugen von dir, Israel, wenn du hören mich wolltest!* 3+3
10 *»Kein fremder Gott darf in dir sein, bete nicht den Auslandsgott an!* 3+3
11 *»Ich selbst, Jahwe, bin dein Gott, der dich geführt aus Ägyptenland:* 3+3
»Tue auf den Mund, daß ich ihn fülle!« 3

12 *„Doch nicht hörte mein Volk meine Stimme, Israel war mir nicht zu Willen.* 3+3
13 *„Ich verstieß sie ob ihres Herzens Verhärtung, sie folgten dem eigenen Rat.* 3+3
14 *„O daß mein Volk mich 'hörte'*[c], *Israel in meinen Wegen ginge!* 3+3
15 *„Wie bald wollt ich beugen ihre Feinde,*
„gegen ihre Widersacher recken meine Hand! 3+3
16 *„Die 'mich*[d] *hassen, müßten ihm schmeicheln, ewig müßte sein ihr Verhängnis.* 3+3
17 *„Wollt ihn nähren*[e] *mit des Weizens Mark,*
„'ihn' sättigen aus dem Felsen mit Honig!“ 3+3

a) Die Beischrift עַל־הַגִּתִּית wird gewöhnlich gedeutet: auf dem Instrument von Gat (der philistäischen Stadt). Aber da 𝔊 *ὑπὲρ τῶν ληνῶν* oder *A* nach 𝔊^{h} *ἐπὶ τοῦ λ.* haben, auch der Midrasch an die Kelter denkt, so ist viel wahrscheinlicher, daß das appellat. *gat* Kelter in Frage kommt. Es handelt sich um ein Lied der Art wie sie zum Keltertreten gesungen wurden. Auch die Griechen haben solche *ὕμνοι ἐπιλήνιοι*. Für das Laubhüttenfest paßte diese Gattung besonders. Vgl. Bae.^{3} XXXIX f. Lies: עַל־הַגִּתִּית. b) Eigtl. aus der Hülle des Donners d. h. von der den Donner beherbergenden Wolke aus. (אֲבַתֶּנּוּ mit ŏ nach Inf. בחן). c) l. d. Impf. d) 𝔐 + Jahwe; l. dann מִשְׂנְאַי. e) l. 1. Person und nachher 3. Person.

Der Psalm liefert ein besonders klares Beispiel eines

Festhymnus (Exkurs 7).

Er kann deshalb, wenn er auch nicht ein reiner Kultushymnus ist, unter Zuziehung des zu Ps 48 zu Anfang und besonders zu 48, 10 ff. und zu Ps 95 und 100 Bemerkten recht wohl als Typus dieser eigenartigen Gattung von Psalmen angesehen werden. Indem man zum Feste kommt und die großen Taten Gottes auf die Seele wirken läßt, dazu den Gedanken der Nähe Gottes selbst, kommt die Stimmung dankbaren Preises über die Gemeinde. Man fällt

vor Jahwe nieder in den Staub (95, 6), man bricht in Jubelrufe und Jubellieder aus, als deren ältestes Beispiel das Meerlied der Mirjam in Ex 15, 21 gelten kann, vgl. zu v. 2ff. Nach v. 4 ist unser Hymnus für den „Tag unsres Festes" bestimmt. In der Tat gilt er nach der jüdischen Überlieferung als Neujahrspsalm, 𝔗 zu v. 4 erklärt den Neumond als den des Tischri, d. h. den Neujahrstag, der als solcher auch der Tag des Lärmblasens *jōm t'ru'a* hieß Nu 29, 1 vgl. Lev 23, 24. Manche Erklärer denken an das Passa, weil im weitern Verlauf mehrfach vom Auszug aus Ägypten und der Gesetzgebung in der Wüste die Rede ist. Allein auch das große Herbstfest, das sog. Laubhüttenfest, das ebenfalls am Vollmond, dem des 7. Monats, gefeiert wird, soll geflissentlich die Erinnerung an den Wüstenzug und damit natürlich auch an den Auszug und die Vorgänge am Sinai, pflegen, vgl. Lev 23, 43. Man denkt deshalb besser an dies Herbstfest, das Fest im engern Sinn. Die Erwähnung des Neumonds in v. 4 beweist dann nur, was an sich wahrscheinlich ist, daß die ganze erste Hälfte des 7. Monats als eine große zusammenhangende Festzeit galt, deren Beginn am Neumond des 7. Monats mit dem großen Widderhornblasen angekündigt wird. Vgl. noch die Einleitung § 4 und 5.

Seinem Charakter nach ist der Ps 81 so wenig einheitlich, daß manche Erklärer seit Olshausen ihn in zwei selbständige Lieder auflösen wollten. Aber mit Unrecht. Ps 95 zeigt, daß wir es hier mit einer eigenartigen Gattung von Liedern zu tun haben, die als Hymnus beginnen und dann in eine Mahn- und Bußrede übergehen. Der Hymnus von v. 2—6 ist durchaus nach solchen Festhymnen, wie wir sie in Ps 48 und 100 vor uns haben, zu verstehen. Als der Redende kann sowohl ein zum Jubel auffordernder Priesterchor als der Sänger selbst gemeint sein. In der zweiten Weise denkt sich Balla 104 die Szene. Vielleicht mit Recht. Dann würde innerhalb der feiernden Gemeinde ein einzelner Sänger mit diesem Liede auftreten, das zunächst zu begeistertem Preis Jahwes aufforderte. Mit v. 7 aber wird plötzlich ein ganz anderer Ton angeschlagen, und 6c erklärt, daß der hier Redende sich durch besondere Inspiration getrieben weiß, so zu sprechen. Man wird an das Auftreten einzelner Profeten an den großen Festen erinnert. Wie Amos in Betel ganz unvermittelt und in beabsichtigter Plötzlichkeit einen schrillen Mißton in den Jubel des rauschenden Festes hineinruft (Am 7, 10ff.) oder wie Jes 1, 10ff. die Festfreude durch eine herbe Strafrede stört, so wird auch unser Sänger — sei er nun als derselbe wie derjenige von 2—6 gedacht oder nur als eine einzelne Stimme gegenüber einem Chore — plötzlich zum Bußprediger. Er läßt in der Weise der alten Profeten ganz unvermittelt in den rauschenden Jubel der Festgemeinde seine warnende und zu Ernst und Buße mahnende Stimme erschallen. Er fühlt sich selbst als Profet Jahwes (6c), darum kann er auch ganz in der Weise der alten Profeten Gott selbst redend einführen. Unser Psalm stellt also in der Tat eine Mischung von Festhymnus und Profetenrede dar. Was im Leben selbst oft genug in zwei selbständigen Akten vorgekommen war: Festhymnus und Bußrede, das verbindet hier ein Sänger, der sich gleich-

zeitig als Psalmist und als Nachfolger und Geistesgenosse der alten Profeten fühlt, zu Einem Akte. Er schafft damit die Gattung des profetischen Festhymnus in liturgischer Form. Dabei mag die Frage offen bleiben, ob das Lied wirklich noch als Liturgie im Kultus diente oder nur als Gesang eines Einzelnen, so daß nur noch die Form der Liturgie nachgeahmt wäre (Gunk., Balla).

Den Dichter haben wir uns im Kreise der Männer zu denken, die, aus der Schule der Profeten hervorgegangen, die ältere Geschichte im Sinne ihrer Meister zu verstehen und dem nachwachsenden Geschlechte zu dessen Nutz und Frommen verständlich und zugleich eindringlich zu machen suchten. Was diese deuteronomistischen Erzähler durch die Bearbeitung der älteren Schriften ihrem Volke bieten wollen, leisten Dichter wie der unsere ihm im Kultus und im Liede. Was demgemäß die Nation jenen an religiöser Vertiefung des Verständnisses der alten Geschichte verdankt, das dankt sie diesen an Verinnerlichung und Vergeistigung des Kultus. Bieten uns die reinen Kultushymnen wie Ps 48 u. 100 ein interessantes Bild des Eifers und der Innigkeit, mit denen man Jahwe zu dienen und ihn zu verherrlichen bemüht war, so liefern diese profetischen Lieder eine willkommene Ergänzung zu ihnen. Sie zeigen uns aufs neue, wie auch innerhalb des Kultus der nachexilischen Gemeinde die Bestrebungen der Profeten nicht erstorben sind, die darauf ausgingen, den Kultus und die Festfreude durch das Element der sittlichen Vertiefung zu vergeistigen. Sie arbeiten mit allem Eifer daran, „den Opferkult zu einem Gottesdienst in Geist und Wahrheit zu gestalten und so das religiöse Leben der Massen vor der Gefahr der Veräußerlichung und Verflachung zu bewahren“ (Stä. 11).

* * *

1 Vgl. zum Text. Die Annahme, daß wir es mit dem großen Herbstfest zu tun haben, findet bei unsrer Übersetzung eine weitere Stütze.

2—6^{b} Der Hymnus. — Über die Festesfreude vgl. zu Ps 48. Die Gemeinde ist im Vorhof versammelt, Priester bereiten das Opfer zu, in den Hallen um den Tempel und an Tischen im Hofe werden von den einzelnen Sippen und Gruppen der Feiernden die Vorbereitungen zum festlichen Mahle getroffen. Eine festlich wogende Menge strömt zu den Toren des großen Hofes aus und ein, immer neue Scharen von Pilgern und Festgenossen nähern sich dem Altar, an dem die heilige Handlung sich vollziehen soll. In diese Stimmung versetzt uns der Aufgesang unsres Psalms, der selbst einen Beitrag zur Verherrlichung des großen Festes liefern will. Zugleich ersetzt er uns eine eingehende Schilderung des Verlaufes des hymnischen Teils solcher Feiern: Der Hof hallt wider vom Jubel und Jauchzen der feiernden Menge, vgl. Thr 2, 7. Dazwischen erschallen, von Priesterchören gesungen, nicht selten gewiß auch von einzelnen vorgetragen, Gesänge, begleitet von Zither-, Lauten- und Harfenspiel. An andern Stellen wird die Handpauke den Rhythmus festlich Einherziehender oder den Altar Umschreitender geregelt haben, und die Priester

lassen, wenn das Opfer verbrannt wird, ihre Widderhörner in feierlichen dumpfen Tönen erklingen, um auch den Fernstehenden die Kunde von dem Vollzug der heiligen Handlung zu geben 2—4. Das alles ist nicht von heute oder gestern: es entspricht altheiligem Brauche. Festhymnen, Handpauken und heilige Musik gab es zu allen Zeiten in Israel, und schon beim Auszug aus Ägypten hat Jahwe seinem Volk (Jakob und Josef sind hier poetische Synonyme für Israel) das Passa, und bald hernach die andern Feste zur Pflicht gemacht 5. 6^{ab}.

6^{c}—17 Eine Gottesbotschaft. — Gott selbst tritt nun durch den Mund eines profetischen Mannes auf, ähnlich wie in 95, 8 oder 85, 9. Er weiß selbst nicht, wie ihm geschieht: nach Art der Profeten wird er von einer höhern Gewalt erfaßt. Solche Szenen sind öfter bezeugt (s. ob.). Der heilige Ort und die lebendig empfundene Nähe der Gottheit begeistern im Gottesdienst einen lebhaft beteiligten Frommen von profetischer Anlage zu plötzlicher Aussprache. Der Geist kommt über ihn und treibt ihn zu reden. Was hier vorgeht, ist ähnlich zu denken, wie das plötzliche Wehen des Geistes in der urchristlichen Gemeinde, das einzelne zu profetischer Rede begeistert, vgl. oben zu 20, 7 ff. Was er zu sagen hat, zerfällt in mehrere Strofen. 7—8 erinnert an die Großtat Jahwes, die Erlösung aus dem Diensthaus Ägypten. Aus der „Hülle des Donners", d. h. mit der gewitterschwangern Wolkensäule sich zwischen Israel und die verfolgenden Ägypter legend Ex 14, 19 f. brachte er ihnen Hilfe, und am Hader- und Prozeßwasser bei Meriba gab er ihm Gesetz und Recht Ex 15, 25 und spendete er ihm Wasser Ex 17, 1 ff., um seinen Glauben zu erproben. — Mit neuem Ansatz wird sodann 9—11 der Höhepunkt der Gnadenoffenbarung Jahwes, die Kundgebung am Sinai, beschrieben: „Ich bin Jahwe, dein Gott . . . du sollst keine andern Götter neben mir haben". In dieser Offenbarung ist Israel alle Fülle des Segens zugedacht, es brauchte nur zuzugreifen, nur seinen „Mund aufzutun", die Gabe der Erhörung entgegenzunehmen 11^{c}. Der Ausdruck ist etwas unbestimmt, so daß man auch an äußern Segen denken könnte; aber der Zusammenhang läßt kaum zweifelhaft, daß nur von der innern göttlichen Gnadenfülle die Rede sein kann.

In weichem, fast flehendem Tone hatte Jahwe am Sinai sein Volk gebeten, ihn zu hören 9. Um so schmerzlicher ist ihm die Erfahrung des Gegenteils, um so dringender auch das Anliegen, daß wenigstens die Zukunft andere Entschlüsse Israels bringen möchte 12—17. Damit erreicht der Psalm seinen Höhepunkt und seine eigentliche Abzweckung. Er wird zur Bußpredigt. Kein Festgenosse soll den heiligen Raum verlassen, ohne ernste und bußfertige Entschlüsse aus der Stätte der Freude und des Jubels mitgenommen zu haben! Wie war es im Laufe der Jahrhunderte und welches Elend kam dadurch über Israel! Gott mußte sie verstoßen und sie, wie einst dem Pharao geschehen und wie es Israel durch Jesaja (6, 9 ff.) in Aussicht gestellt war, der Verhärtung preisgeben 12. 13. Und wie herrlich könnte es sein, ja muß es werden, sobald Israel hören wollte: seine Feinde gedemütigt und es selbst voll Gnade und Segen! 15—17. Hier am Schlusse nimmt der Psalm eine eschatologische

Wendung[1]). Es sind die bekannten Bilder vom Sieg über die Feinde und vom Reichtum der Flur Israels, die vielfach dann zugleich Symbole geistigen Segens als Folge der neugewonnenen Gerechtigkeit werden. Zu עֵת vgl. GB.

82 Gericht über die „Götter".

[1] Ein Psalm von Asaf.
'Jahwe' tritt in die Gottesgemeinde, hält unter den „Göttern" Gericht: 3+3
[2] *„Wie lang wollt ihr unrecht richten, die Person der Gottlosen vorziehn?* [Sela] 3+3
[3] *„Richtet doch den Geringen und Waisen,*
dem Elenden und Dürftigen schafft Recht; 3+3
[4] *„errettet den Geringen und Armen, erlöst ihn aus der Gottlosen Hand!* 3+3

[5] *„Sie sind ohne Einsicht und Verstand,* [in Finsternis gehn sie dahin]: —
„alle Grundfesten der Erde wanken! 3+3
[6] *„Ich hab wohl gesagt Ihr seid „Götter" und allzumal Söhne des Höchsten:* 3+3
[7] *„fürwahr, ihr müßt sterben wie Menschen, wie einer der Fürsten hinsinken!"* 3+3

[8] *Steh auf, 'Jahwe', und richte die Erde,*
denn du bist Erbherr über alle Völker! 4+4

Dieser vielumstrittene Psalm, zu dem zuvörderst die Erklärung von Ps 58 verglichen werden mag, wird neuerdings (Kautzsch, Gunk., Stä. u. a., und schon Bleek) mit Vorliebe nach der Analogie von Dn 10, 13. 20 ff. und Jes 24, 21—23 verstanden. Es geht aus diesen Stellen zweifellos hervor, daß es im spätern Judentum eine Lehre gab, nach welcher die einzelnen Völker ihre Schutzgötter haben, über die Jahwe aber schließlich Gericht hält, indem er das „Heer der Höhe", d. h. die Sterngötter gefangen setzt und sein eigenes Reich auf dem Zion aufrichtet. Man wird die Schutzgötter bei Daniel als diese sozusagen entthronten und zu bloßen Vasallen Jahwes herabgedrückten Volks- und Sterngötter ansehen dürfen und die ganze Lehre als einen Kompromiß mit dem alten Polytheismus, einen Versuch, dem Volke die ihm liebgewordenen Gestalten des bunten Götterolymps zu erhalten, ohne die Alleinherrschaft Jahwes anzutasten. Demnach wird denn auch unser Psalm als ein „Gericht über die Götter" gefaßt. Sie werden, sagt man, für das Unrecht im Gericht verantwortlich gemacht; „in ihrem Namen wird ja überall Recht gesprochen, für das Unrecht, das an allen Orten geschieht, sind sie verantwortlich" (Gunk.[3] 157, vgl. [4] 114).

Aber wie kann aus jenen Äußerungen von dem Heer der Höhe oder den Fürsten (*sarīm*) d. h. Schutzherrn der Völker die Annahme, daß sie nicht etwa nur für das unter irgend einem Volke Geschehende „verantwortlich" seien, sondern sogar, daß sie selbst schlechtes Gericht üben, herausgelesen werden? Wo steht denn von einer richterlichen Tätigkeit jener Schutzgötter, vollends von ihrer Rechtsbeugung auch nur ein Wort?[2]) Sodann aber, wie können

[1]) Hierauf mag sich der Zusatz εἰς τὸ τέλος bei 𝔊 in der Überschrift beziehen.
[2]) Auch Dt 32, 8 gehört nicht hierher. 𝔐 ist hier dem Übersetzer von 𝔊, der die

Götter sterblich gemacht werden? Nirgends im AT haben wir auch nur die geringste Spur dieses Gedankens; und wie können jene *sarīm* zu *sarīm* herabgedrückt oder mit ihnen verglichen werden? Es muß darum für die *elohīm* eine andere Erklärung gesucht werden. Nach dem zu Ps 58 Ausgeführten ist auch hier die Bezeichnung „Götter" nichts anderes denn der auf Ex 21, 6; 22, 7 f. zurückgehende Ehrenname für die Richter, in welchem Sinne, ist dort dargelegt. Daß es sich um die Schäden in der Rechtspflege handelt, ist die allgemeine, durch den Wortlaut des Liedes auch klar angedeutete Auffassung. Ist es nach dem Gesagten ausgeschlossen, daß die Schutzgötter (*sarīm*) der Völker als parteiische Richter angeredet werden, so bleibt keine andere Deutung als die von menschlichen Richtern; vgl. weiteres zu v. 6 f.

Das Lied gehört in die Klasse der profetischen Psalmen. Der Sänger ist zugleich Seher und schaut wie ein Profet Jahwes Tun und hört in der Vision seine Worte. So sieht er denn in 1 Jahwe in die עֲדַת־אֵל eintreten. Damit kann nicht die Götterversammlung gemeint sein, die notwendig ע' אֱלֹהִים heißen müßte, sondern dasselbe, was sonst ע' יהוה oder ע' ישראל heißt, die Gottesgemeinde Israels. Sie, die Volksgemeinde (קָהָל), hat in der spätern Zeit Israels das Gericht im Namen Jahwes geübt (Prv 5, 14; 26, 26). Verwaltet sie dieses Amt schlecht, so kann Jahwe sie oder ihre Organe, die *elohim*, zur Rechenschaft ziehen. Er tut es in einer längern Scheltrede, in der jene zunächst 2—4 zur Rede gestellt und dann zu treuerer Rechtspflege ermahnt werden. Daran schließt sich 5 eine Art Selbstgespräch Jahwes. Sie sind so verblendet, daß, wofern nicht Jahwe einschreitet, die Grundlagen der sittlichen Weltordnung ins Wanken zu kommen drohen; vgl. Ps 11, 3.

So muß er denn zur Strafhandlung schreiten 6. 7. Er hatte den irdischen Richtern den Ehrennamen „Götter" beigelegt; s. zu Ps 58. Lediglich ein Synonymon dafür ist „Söhne des Höchsten". Ist einmal das eine Wort bildlich gebraucht, so konnte ein Dichter -- wir haben es nicht mit Prosa zu tun! — wohl wagen, auch das andere in derselben Weise zu verwenden. Daß die Bezeichnung aber nur bildlich gemeint sein kann, beweist schon der Umstand, daß Jahwe sie so genannt hat. Sind sie wirklich Götter, so braucht Jahwe sie nicht erst „Götter" zu nennen. Das zeigt, daß es sich um ein ehrendes Epitheton handelt. (So wird das Wort auch Joh 10, 33 ff. verstanden.) Aber sie haben jenes Ehrennamens sich nicht würdig gezeigt, so sollen sie ihn wieder verlieren und sollen wieder heißen, was sie in Wahrheit sind und sollen dem allgemeinen Menschenschicksal anheimfallen. Es soll ihnen nicht besser ergehen, als allen andern Menschen (vgl. Jdc 16, 7. 17), auch den vornehmsten unter ihnen. Man beachte wohl, daß es nicht etwa heißt, sie sollen sterblich werden, auch nicht mit וְעַתָּה „und nun, nun aber" etwas ganz Neues, das jetzt beschlossen wäre, eingeführt wird. Vielmehr werden sie mit אָכֵן „wahr-

---

spätere Anschauung einträgt, vorzuziehen, vgl. Dillmann im Kommentar. Der Sinn ist, daß Jahwe die Grenzen der Völker nach dem Bedürfnis Israels und mit Rücksicht auf dieses anordnete. Zu 𝔊 würde v. 9 nicht passen.

lich" einfach an ihr Todeslos als etwas ein für allemal Feststehendes erinnert: Ihr hießet nur eine Weile „Götter", wie wenig ihr dies in Wahrheit seid, mag euch euer Todeslos zeigen, dem ihr wie alle Menschen, selbst deren oberste, anheimfallet.

Der Schlußvers 8 ist eschatologisch. Endgültig besser wird es freilich mit der Ungerechtigkeit auf Erden erst dann, wenn Jahwe selbst an seinem großen Tage das Gericht in die Hand nimmt. Er ist dazu berufen, da alle Völker sein Eigentum נַחֲלָה sind. Daß Jahwe hier aufgefordert werde, die Herrschaft über alle Völker zu „ergreifen", was nach Bae. gegen unsre Deutung von Richtern in Israel sprechen soll, trifft nicht zu.

83 Makkabäisches Klagelied.

1 **Ein Lied, ein Psalm von Asaf.**
2 *O Gott, sei nicht so still, schweig nicht, o Gott, halt nicht an dich.* 3+3
3 *Denn sieh, deine Feinde toben, die dich hassen, erheben das Haupt.* 3+3
4 *Wider dein Volk machen sie listigen Anschlag,*
ratschlagen wider 'dein' Kleinod[a]. 3+3
5 *„Wohlan* [sprechen sie], *tilgen wir sie 'als Volk,*
„daß man Israels Namen vergißt[b]*!"* 3+3

6 *Ja sie haben 'einmütig'*[c] *geplant, wider dich einen Bund gemacht:* 3+3
7 *die Zelte Edoms und Moabs, die von Ismael und die Hagriter;* 3+3
8 *Gebāl, Ammon, Amaleq, die Philister samt denen zu Tyrus;* 3+3
9 *auch Assur gesellt sich dazu, sie leihn den Arm Lots Söhnen.* [Sela] 3+3

10 *Tu ihnen* [wie Midjan] *gleich wie Sisera, wie Jabin am Bach Kison;* 3+3
11 *die wurden vertilgt bei Endor, und wurden zu Kot auf der Erde.* 3+3
12 *'Mach'*[d] *ihre Fürsten wie Oreb und Seēb,*
all ihre Obersten wie Sebah und Salmunna, 3+3
13 *die da sagen: „Wir wollen einnehmen für uns das Gefilde Gottes!"* 3+3

14 *Mein Gott, mache sie wie Laub*[e]*, wie Stoppeln vor dem Wind;* 3+3
15 *wie Feuer, das den Wald verbrennt, eine Flamme; die Berge versengt:* 3+3
16 *so verfolge sie mit deinem Wetter, schrecke sie mit deinem Sturmwind!* 3+3
17 *Mach ihr Angesicht voll Schmach, daß sie suchen deinen Namen*[f]*, Jahwe;* 3+3
18 *sich schämen; erschrecken für immer, 'zumal'*[g] *vor Schande vergehn:* 3+3
19 *und erkennen, daß du*[h] *allein bist der Höchste über alle Welt!* 3+3

a) L. den Sing. b) 𝔐 + עוד. c) 𝔐 „mit dem Herzen zusammen"; l. אֶחָד und nachher וְיַעֲלִיךְ. d) l. שִׂית ohne Suff. e) eigtl. „Rad", dann vom im Winde rollenden L ube gebraucht. f) l. viell. שְׁלֹמְךָ deinen Frieden (Ehrl.) oder als Verb. יְדֻעוּ (Du.). g) Ergänze רַחַד. h) 𝔐 + „dein Name Jahwe".

Das Lied findet zumeist seine so gut wie sichere Erklärung durch die Beziehung auf 1 Mak 5 (vgl. Wellh., Sk.). Dort wird erzählt, wie das siegreiche Vorgehen des Judas der Gemeinde den Haß der Nachbarn zuzog, so daß sie be-

schlossen (v. 2), das Geschlecht Jakobs auszurotten (ἆραι). Dazu vergleiche man unsern v. 5. Unter den feindlichen Völkern werden die hier in v. 6—9 aufgezählten zum großen Teil wieder genannt: Edom (wozu auch Gebal, Gebalene gehört), Ammon, Philister (v. 66) und weiterhin besonders Tyrus (v. 15), was um so schwerer wiegt, als von Feindseligkeiten der Phöniker sonst im AT nicht die Rede ist. Unter Ismael sind die Araber 1 Mak 5, 39 verstanden; auch die Hagriter sind ihnen jedenfalls nahe verwandt (vgl. Dillm. zu Gen 25, 15; auch Ed. Meyer, Israeliten 327). Moab ist, auch wenn es keinen Staat mehr bildete, jedenfalls durch Bosra 1 Mak 5, 26 vertreten. Mit Gilead ist wohl überhaupt das dort vielfach genannte Ostjordanland gemeint. So bleiben nur noch Amaleq, das freilich in der Makkabäerzeit längst vernichtet war, aber vielleicht im Namen noch fortlebte, und Assur. Theodoret denkt wegen 1 Mak 5, 66 an die Samariter, die ja nach 2 Kön 17 eine starke Mischung mit assyrischen Stämmen darstellten. Doch könnte es sehr wohl, da dort der Text zweifelhaft ist und man kaum wird an die Aschurim von Gen 25, 3 denken können, ein Deckname für Syrien sein; vgl. Esr 6, 22 (s. G-B; Lag., Ps. denkt an Geschur).

Wie man sich die eintreffenden Hiobsposten und demgemäß den unmittelbaren Anlaß zu unserem Liede zu denken hat, ist 1 Mak 5, 10 ff. höchst anschaulich geschildert.

Die mit 10 anhebende Bitte erinnert zunächst an die Siege der Richterzeit (Richt 5 und 6 ff.) und fleht dann um ähnlichen Erfolg, so daß die Feinde sich Jahwe unterwerfen 19 und seinen „Namen" suchen 17, d. h. falls der Text richtig ist (s. o.), ihn um Gnade anflehen müssen.

Del. denkt für die Zeit unseres Liedes an den Krieg Josafats gegen Moab und Ammon 2 Chr 20. Aber hier wäre nicht nur das Fehlen von Tyrus und Assur, sondern auch das von Philistäa (außer Amaleq) unerklärt. — Dürfte man Assur im Sinne von Gen 25, 3 von einem Wüstenstamm verstehen, so könnte man freilich wegen der auffallenden Tatsache, daß in 10—13 nur Kämpfe der Richterzeit genannt sind, geneigt sein, an ein recht altes Lied zu denken. In der Tat will es Greßmann (Die Schrift. d. AT II, 1, 68) der Zeit Sauls zuweisen. Es müßte dann mit den Kämpfen von 1 Sam 15 in Beziehung stehen, etwa so, daß ihnen eine Niederlage voranging. Aber nicht nur bleibt Tyrus hier vollkommen dunkel, sondern man müßte doch wohl auch annehmen, daß die Schlußwendung, die Jahwe als den Herrn aller Welt bezeichnet, auf Überarbeitung ruhe.

84 Pilgerlied.

1 Dem Musikmeister, bei 'den Keltern'[a]; von den Söhnen Qorahs, ein Psalm.
2 *Wie lieblich ist doch deine Wohnung*[b], *Jahwe der Scharen!* 5
3 *Meine Seele hat verlangt und*[c] *geschmachtet nach den Vorhöfen Jahwes;* 5
mein Herz und mein Leib jauchzen zu dem lebendigen Gott. 5
4 *Ja*[d] *der Vogel hat ein Haus gefunden, die Schwalbe*[e] *ihr Nest,* 5

drein sie ihre Jungen gelegt hat: nemlich deine Altäre, 5
Jahwe, 'du Gott'[f] *der Scharen, mein König, mein Gott!* 5

[5] *Wohl denen, die dein Haus bewohnen, dich allzeit loben!* [Sela] 5
[6] *Wohl denen, die in dir Kraft finden, auf Wallfahrten sinnend*[g]*!* 5
[7] *Die durchs Tränental*[h] *wandernd es machen zum Quellort:* 5
auch hüllt es Frühregen in Segen . . . . . . 5?
[8] *Sie ziehen 'von Mauer zu Mauer'*[i]*, 'schaun'*[k] *Gott auf Zion.* 5

[9] *„Jahwe*[l]*, o hör mein Gebet, vernimm es, Gott Jakobs!* [Sela] 3+3
[10] *„O Gott, unser Schild, schau her, sieh an deines Gesalbten Antlitz!"* 3+3

[11] *Ja ein Tag in deinen Vorhöfen ist besser als tausend 'daheim'*[m]*;* 5
sein an der 'Tempel'schwelle besser als wohnen[n] *in den Zelten des Frevels.* 5
[12] *Denn Jahwe*[o] *ist Zinne*[p] *und Schild, gibt Gnade und Ehre;* 5
'Jahwe' läßt kein Gut mangeln denen, die rechtschaffen wandeln. 5
[13] *Jahwe Zebaot, o wohl dem Mann, der auf dich sich verläßt!* 6

a) Vgl. zu 81, 1. b) Plur. wie 43, 3; der Tempel ist ein ganzer Komplex von Gebäuden. c) 𝔐 וְגַם; tilge ו oder גם. d) das גם geht auf den ganzen Satz vgl. GK 153. e) So nach der Ansicht der jüd. Erklärer; 𝔊 𝔗 denken an die wilde Taube. f) ergänze אֱלֹהֵי. g) wörtl. „indem die [Pilger]Straßen (oder nach 𝔊 Wallfahrten) ihnen im Sinne liegen". Der Sinn ist der obige: indem sie an die Straßen, ihre einzelnen Stationen und besonders das Ziel denken, schwebt ihnen immer die Hilfe Jahwes in den Gefahren der Reise und besonders Jahwe als Kraftquelle am Ziele vor. Luth. „von Herzen dir nachwandeln" deutet (wohl nach 𝔗 *fiducia*) ethisch. h) בָּכָא (plur. בְּכָאִים 2 Sam 5, 23f.) ist die Balsamstaude oder ein ihr ähnlicher Baum. Da die Balsamstaude mit Vorliebe in dürrem Erdreich vorkommt, kann das Bakatal, mit dem viell. auf eine bestimmte Örtlichkeit angespielt ist, als Typus besonders öder Gegenden, die die Pilger zu durchwandern haben, gemeint sein. Aber es ist nicht zu übersehen, daß die Alten fast übereinstimmend „Tal des Weinens" übersetzen. Theodoret bringt das Tal in Verbindung mit בְּכִים Jdc 2, 1ff. Man hat also schon im Altertum einen Anklang an בָּכָה „weinen" oder בְּכִי „Weinen" hier gefunden und die Ähnlichkeit geistig umgedeutet im Sinne etwa des dunkeln Tals von Ps 23, 4. i) 𝔐 „von Kraft zu Kraft"; doch scheint חַיִל Bastion, Brustwehr besser zu passen. So oder ähnlich schon R. Jehuda bei Ibn Ezra. k) 𝔐 „er (man) erscheint vor"; man l. wie Ps 42, 3 (אֵל) יֵרָאוּ (ohne אלהים). l) 𝔐 + Gott Zebaot. m) 𝔐 zum Folgenden gezogen; „ich wähle"; l. בַּחֲדָרַי „in meinen Zimmern". n) דור aram. = גור. Vorher l. בבית אל׳ für בביתך. o) 𝔐 + hier Gott, nachher Jahwe (letzteres gehört zu 12[b]). p) die Bedeutung ist durch Jes 54, 12 gesichert.

Ein echtes Lied der Wallfahrer, voll strahlender Freude und tönenden Jubels der Festpilger über Tempel und Opfer und die heilige Stadt. Über vieles in unserem Liede mag das zu Ps 48 und 81 Gesagte verglichen werden. Es ist die dort geschilderte Stimmung der Festpilger. Sie mögen aus aramäischen (דור v. 11) Landen kommen, vielleicht noch vor dem Exil.

1—4 Ein Laie (vgl. zu 11), der nur das Recht hat, die Höfe des Tempels zu betreten, berichtet ergreifend von seiner schmachtenden Sehnsucht nach den heiligen Stätten. Er kommt wohl aus weiter Ferne, jedenfalls von draußen her — nun ist sein Heimweh gestillt, Leib und Seele jauchzen Gott, dem er sich nun so nahe weiß, zu und ihm ist, da er Gottes Altar schaut, wie einem

Vogel, der lange umherirrte, das Nest für seine Jungen suchend [1]). Nun er es gefunden, weiß er sich geborgen; so der Fromme, nun er die heilige Stätte gefunden, die Stätte des „lebendigen" Gottes — er kommt ja aus den Landen der toten Götzen.

Nun wendet sich das Lied zum Preise der Priester und Leviten 5. Wie sind sie zu beneiden, daß sie allezeit in der Nähe Jahwes weilen dürfen! Wie würdig ehren sie aber auch Jahwe, indem sie wie jetzt so auch fernerhin seinen Preis künden! — Aber glücklich zu preisen sind auch die Pilger selbst 6, die sich zur Wallfahrt — für Fernwohnende oft ein weitaussehendes und an Fährlichkeiten reiches Unternehmen — entschlossen haben und die ihren Plan im Vertrauen auf Gott, in ihm ihren Halt und immer neue Stärkung (עֹז) suchend, durchführen. Planen sie so ihre Pilgerfahrt, so werden sie alle Fährlichkeiten überwinden (vgl. zu 48, 2ff.) 7: führt ihr Weg sie durch dürre Steppen — Gott läßt ihnen, wie einst Israel in der Wüste, Quellen dort fließen und reichlicher Segen soll die Steppe in ein Segensland verwandeln (vgl. zum Text). So gelangen sie zur heiligen Stadt selbst 8, umziehen ihre Mauern und kommen zum Zion, dem Wohnsitz Jahwes, und mit ihm zum ersehnten Anblick des Gottes Israels selbst. Wie dieses „Schauen" Gottes zu verstehen ist, ist zu Ps 27, 4 dargelegt.

An heiliger Stätte, vor dem Antlitz Jahwes angelangt, verweilen sie im Gebet. So schließt sich ungezwungen ihr Gebet [2]) hier an 9—10. Ihr Anliegen betrifft nicht ihre Person, geschweige äußeres Wohl und Wehe; ein gnädiger Blick aus Gottes Auge auf seinen Gesalbten, das ist der Gegenstand ihres Wunsches. Man könnte, wofern das Lied aus der königlichen Zeit stammte, recht wohl an den König als den Vertreter der Nation denken. Der Wunsch für ihn wäre der Wunsch für die Nation. Es ist aber wohl möglich, daß das Volk selbst als der Träger der Verheißungen mit dem Namen „Messias" belegt wurde. Jedenfalls ist es die Sache der Gesamtheit, die unser Dichter der Pilgerschar als erstes Gebet nach ihrer Ankunft in den Mund legt — ein sprechendes Zeichen dafür, wie lebhaft die große nationale Hoffnung jeden einzelnen bewegte.

Vom Gebet wendet das Lied sich nun wieder zurück zu dem, was des Dichters und seiner Genossen Seele besonders bewegt, der Freude an der Nähe Jahwes 11. Es sind dieselben Töne, die wir auch sonst in den Liedern vernehmen, die von der Tempelfreude der Frommen zeugen (vgl. bes. 27, 4), nur fast noch kräftiger als sonst; ein Tag im Vorhof wiegt diesen Frommen tausend andere auf. Dabei darf er als Laie nicht einmal ins Innere des Tempels, das sog. Heilige, eintreten. Aber schon an der Schwelle des heiligen Raumes zu liegen und so Gottes Wohnstatt nahe zu sein, genügt ihm und ist

[1]) Daß der Vogel oder die Taube (s. Anm. e) gerade im Altar niste, ist nicht gesagt; Parallelen hierzu nennt Frazer in Transact. III. Congr. f. Rel. Gesch. (1909).

[2]) Der Wechsel des Metrums (3 + 3 gegenüber 3 + 2) hebt das Gebet als Einlage heraus, stamme sie vom Dichter selbst oder einem andern.

ihm mehr als das Wohnen unter Heiden. Sie werden mit רָשָׁע gemeint sein und der Dichter wäre damit einer aus der Diaspora. In der Tat hat er bei Jahwe, was er sucht: äußern Schutz, dazu für Seele und Gemüt Gnade und Ehre, und endlich, bleibt er nur seinen Geboten treu, so kann ihm auch irdisches Gut nicht fehlen 12. Damit zeigt freilich auch dieser fromme und innig empfindende Mann sich als ein rechtes Kind seiner Zeit, die so stark in den Banden der hergebrachten Vergeltungsanschauung steckt — wofern nicht 12[c] und 13 als liturgische Zusätze anzusehen sind, was sich bei 13 des Metrums halber jedenfalls empfiehlt.

85 Trost im Leide.

1 Dem Musikmeister, von den Söhnen Qorahs, ein Psalm.
2 *Du hast, Jahwe, dein Land begnadet, hast Jakobs Schicksal gewendet;* 3+3
3 *vergeben deines Volks Missetat und all ihre Sünden bedeckt;* [Sela] 3+3
4 *all deinen Groll aufgegeben, gewandt 'die' Glut[a] deines Zorns.* 3+3

5 *Stell uns her[b], Gott unseres Heils, laß ab vom Unmut über uns!* 3+3
6 *Willst du uns ewiglich zürnen, deinen Zorn hinziehn für und für?* 3+3
7 *Willst du uns nicht wieder beleben, daß dein Volk sich deiner freut?* 3+3
8 *Erzeig uns, Jahwe, deine Gnade, und gewähre uns dein Heil!* 3+3

[Ein Einzelner]:

9 *Ich will lauschen, was Jahwe[c] redet! — Wahrlich er redet von Heil* 3+3
seinem Volk und seinen Getreuen, daß sie nicht in Torheit geraten: 3+3
10 *Ja, nah ist seine Hilfe seinen Frommen,*
daß Herrlichkeit in unsrem Land wohne; 3+3
11 *daß Güte und Treu sich begegnen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen;* 3+3
12 *daß Treue auf der Erde sprosse und Gerechtigkeit vom Himmel schau.* 3+3
13 *Jahwe selbst wird das Gute spenden, unser Land gibt seinen Ertrag;* 3+3
14 *Gerechtigkeit geht vor ihm her und 'Heil'[d] auf dem Weg seiner Tritte.* 3+3

a) L. חֲרוֹן. b) שׁוּב trans. wie in v. 2. c) 𝔐 + הָאֵל. d) l. וַיָּשֶׂם; 𝔐 „und er richte (seinen Blick) auf".

Ein liturgisches Gedicht aus der ersten Zeit der Herstellung der Gemeinde nach dem Exil. Wir wissen, daß nach der Rückkehr früh die erste Freude gedämpft wurde durch mancherlei Mißgeschick. Hader und Mißwachs (Hag 1, 10 f.) wirkten zusammen, die Lage der neuen Gemeinde trüb zu gestalten und die Anfänge entsprachen lange nicht dem, was man erhofft hatte; vgl. Hag 2, 3; Sach 1, 12. Die Befreiung durch Kores erschien mehr und mehr wie ein schöner Traum (Ps 126, 1) gegenüber all dem Elend, unter dem die Juden vorher wie nachher zu leiden hatten (Stä. 126 [^{2}141]). So kann man einerseits des Dankes voll sein für das Erreichte und daneben anderseits flehen, daß Jahwe sein Werk vollende. Aus dieser geteilten Stimmung heraus erklärt sich das Lied befriedigend, so daß es kaum nötig sein wird, mit Gunk. die erste Strofe als profetischen Ausblick zu deuten. Wohl aber fällt in der dritten Strofe

eine profetische Stimme ein, um der flehenden Gemeinde die Erhörung und die sehnlich erhoffte Zeit des Friedens und der Versöhnung des zürnenden Gottes zu verkünden. Während das Lied im allgemeinen die Stimmung von Ps 126 und 123 verrät, hat es in der dritten Strofe Verwandtschaft mit 20, 7ff.; 81, 6c; 95, 8. Man vergleiche die genannten Stücke.

2—4 Der Chor. — Der Gedanke ist derjenige von 126, 1ff.: dankbare Freude über die Heimkehr, nur mit besonderer Betonung der Erinnerung an die Schuld. Wie die Profeten es verkündet hatten, wie besonders DtJes 40, 1ff. und oft betonte, so nimmt auch unser Sänger als selbstverständlich an, daß des Volkes Mißgeschick die Folge seiner Sünde war. Aber nun hat der Zorn sich gewandt, die Schuld ist vergeben.

5—8 Die Gemeinde. — So war es, schien es wenigstens, damals als die ersten Gefangenen heimkehrten. Wie ganz anders jetzt! Ist denn Jahwes Zorn neu entbrannt, die Gnade vergessen? In der Tat brachte die erste Zeit nach der Heimkehr eine harte Probe für Israels Glauben. — Über die Beteiligung der Gemeinde bei solchen Liedern s. bei Ps 135.

9—14 Eine profetische Stimme. — In dieser Not, während die Gemeinde flehend und zagend im Tempel versammelt ist, fühlt einer der Frommen, ein profetisch Begabter, daß in seinem Innern die Stimme Jahwes sich meldet. Gespannt lauscht er, mit ihm die klagende Versammlung. Wie einst DtJesaja (40, 3. 6) in sich eine Stimme vernommen hatte, die ihm seine Predigt zuraunte, so dieser Mann. Was wird es sein? — — Da kommt die Antwort: „Es ist Heil! laßt das törichte Zagen!“ 9. Ja noch mehr. Die Hilfe ist ganz nah, die Herrlichkeit Jahwes wird bald erscheinen. Wie jener Unbekannte im Exil Juda auffordern kann, schon die Freudenboten auszusenden, um den in seiner Herrlichkeit heranziehenden Gott Israels zu sehen und sein Kommen in Zion zu melden (Jes 40, 9f.), so dieser neue Tröster **10**. Und nun malt er in hochfliegenden Bildern, wie herrlich dann alles im Lande werden solle: Güte und Treue sind wie gute Genien, die Segensengel, die von einem Ende des Landes zum andern streifen, ihre Gaben spendend und auf ihrem Gang sich begegnen; Gerechtigkeit und Friede wie traute Freunde, die vor Freude, daß sie, die so vielfach auf Erden Ausgestoßenen, hier eine Stätte gefunden haben, sich in die Arme fallen **11**. Ein anderes Bild: Die Treue sproßt und blüht als edelste Frucht des Herzens, und die Gerechtigkeit sieht freudeerfüllt als einer der guten himmlischen Geister von droben herab auf die neugeschaffene Erde, vor der sie so lange betrübt ihr Antlitz verhüllen mußte **12**. Und noch ein drittes: Gerechtigkeit und Heil sind die Trabanten, die Wegbereiter Gottes selbst im Lande. Wie Könige und Große ihre Läufer vor sich her senden und künden, daß er kommt, so sind sie Jahwes Gesellen. Überall im Lande, wo sie sind, da ist er selbst, und überall, wo man ihn haben will, da müssen erst sie sein **14**. Vgl. dazu 89, 15. In Babyl. gelten Recht und Geradheit geradezu als Genien KAT^3 370; vgl. 456.

Es ist nichts andres als die messianische Endzeit. Aber sie kommt bald

und sie kommt gewiß, das ist die frohe Antwort des Glaubens und der Hoffnung auf die wehmütige Klage der Angst und Verzagtheit.

86 Klage eines Bedrängten.

1 Gebet von David.
O neige, Jahwe, dein Ohr, hör mich; denn ich bin elend und arm! 4+3
Bewahre[a] *meine Seele, denn ich bin fromm;*
hilf du deinem Knecht[b], *der auf dich sich verläßt!* 4+4
3 *Herr, sei mir gnädig, du bist ja mein Gott*[b], *denn ich rufe allzeit zu dir!* 4+3
4 *Erfreue die Seele deines Knechts, denn zu dir, o Herr, erheb ich den Sinn!* 3+4
5 *Denn du, o Herr, bist gut und gnädig, reich an Güte allen, die dich rufen.* 4+3
6 *Vernimm, o Herr, mein Gebet, und merk auf mein lautes Flehn!* 3+3?
7 *Zur Zeit meiner Not ruf ich dich, denn du erhörst mich. . . .* 3+?

8 *Herr, keiner ist dir gleich unter den Göttern, nichts gleicht deinen Werken.* 5
9 *Alle Heiden, die du gemacht, werden kommen und vor dir anbeten,* 3+3
o Herr, una ehren deinen Namen, 3
10 *Daß du groß bist und Wunder tust, daß du Gott bist allein.* 4+3

11 *Weise mir* [Jahwe] *deinen Weg, in deiner Wahrheit zu wandeln;*
mach einig[c] *mein Herz, deinen Namen zu fürchten!* 4+4
12 *Ich preise dich, Herr, mein Gott, von ganzem Herzen*
will ehren deinen Namen ewig. 4+3
13 *Denn deine Güte ist groß über mich,*
hast errettet mein Leben aus der Unterwelt drunten. 3+4

14 *O Gott, die Stolzen stellen sich wider mich,*
und der Grimmigen Haufe steht mir nach dem Leben, 4+4
und halten sich dich nicht vor Augen. 3
15 *Doch du, Herr, bist ein Gott, barmherzig und gnädig,*
geduldig, von viel Güte und Treue. 4+3
16 *Wende dich zu mir, sei mir gnädig, verleih deinem Knecht deine Stärke* 3+3
und hilf dem Sohn deiner Magd! 3
17 *Tu ein Zeichen an mir zum Guten, daß es sehn voll Scham die mich hassen,* 3+3
weil du, Jahwe, mir hilfst und mich tröstest! 4

Das Stück ist metrisch stark verwildert. Lehrreich für das Zustandekommen mancher Mischmetren ist der Vergleich zwischen v. 14 und 54, 5. a) Die Schreibung שָׁ֫ trotz des Imper. ist durch die Masora bezeugt, ebenso 16, 1 und 119, 167; vgl. Del zu 16, 1. b) 𝔐 + אתה אלהי; die Worte gehören zu 3ᵃ. c) Imp. Pi. von יחד = vereinige mein Herz, sammle meine Gedanken auf dies Bestreben. Luth. gut: erhalte mein Herz bei dem Einigen, daß . . . Es ist an Jer 32, 39 gedacht.

Ein Klagepsalm, der im ganzen in den typischen Formen solcher Lieder verläuft. Auf eine sehr ausführliche Einführung 1—7, in der wie so oft das Elend, aber auch die Frömmigkeit (doch s. zu 11) und der Gebetseifer des Be-

drängten betont werden, folgt gegen die Regel ein kurzer Lobpreis der Einzigkeit und Größe Gottes, die sogar einst am Ende der Tage (Jes 2, 2 ff.) noch die Heiden anerkennen werden 8—10. Man wird schwerlich Grund haben, diese eschatologische Digression als spätere Einlage anzusehen (Stä.), noch weniger als Grund dafür, daß das Subjekt des Liedes das Volk sei (Stä., Kautzsch u. a.). Der Abschnitt erklärt sich am besten, da das Lied sonst ganz individuell ist, so wie in Ps 57 und 7 (s. dort). Der eschatologische Gedanke war, als das Lied gedichtet wurde, schon so häufig geworden, daß er schematisch auch bei Einzelliedern angewandt wird. Es folgt in 11—13 das häufige Gelöbnis; für den Fall der Errettung vom Tode will der Betende Gott preisen und seinem Namen die Ehre geben. Nur ist dasselbe eingeführt durch die Bitte, daß Gott ihn beständig und sein Herz fest im Guten und der Gottesfurcht mache, vgl. 27, 11. Das sieht er als selbstverständliche Bedingung der Erhörung an, aber er weiß auch, daß er sie selbst nicht erfüllen kann 11. Die Betonung der Frömmigkeit in v. 2 wird dadurch gemildert. Auch in 11° (s. die Anm. c) liegt kein Anlaß für kollektive Fassung, zu 13 s. nachher. — Nun erst folgt mit 14 die eigentliche Klage, die uns auch den Anlaß des Liedes mitteilt. Sie ist aus 54, 5 entnommen und nennt uns die Art der Bedrängnis. v. 13 fügt den Zug bei, daß die Verfolgung durch Gottlose dem Beter ans Leben geht, und unser v. 14 zeigt zugleich, daß jene Aussage die erhoffte Errettung vorausnimmt. Sachgemäß schließt sich nun in 15—17 die eigentliche, in der Einführung schon vorausgenommene Bitte an. Sie gründet sich auf Gottes Erbarmen nach Ex 34, 6. Zu 16 mag 116, 6 verglichen werden. „Sohn der Magd" darf lediglich als dichterische Parallele zu Knecht gedeutet werden. Um der Erhörung gewiß sein zu können, bittet der Dichter um ein Zeichen לְטוֹבָה zum Guten, also um irgendeine freundliche Fügung, die ihm neuen Mut gibt und den Feinden zeigt, wie Jahwe zu ihm steht. Das heidnische Vorzeichen wirkt hier in milderer Form noch nach. Der Dichter greift aber darüber hinaus zum Beglaubigungswunder.

Der Psalm gehört nicht zu den originellen Liedern, obwohl es ihm nicht ganz an Eigenart gebricht, vgl. v. 11 und 17. Aber da das eigentliche Kernstück des Liedes anderswoher stammt, muß vielleicht angenommen werden, daß er zu den Liedern gehört, die von Spätern nicht aus einer unmittelbaren Notlage heraus gedichtet, sondern für solche bestimmt sind, die etwa in eine solche kommen könnten. Wohl aber gibt der Psalm in v. 1 und 2 Veranlassung zu einer Erörterung über:

Die Armen und Elenden im Psalter (Exkurs 8).

Vgl. Isidore Loeb, La littérature des Pauvres dans la Bible (Rev. d. Ét. Juiv. 1890—1892); Alf. Rahlfs, עָנִי und עָנָי in den Psalmen 1892; v. Baudissin, Die alttest. Religion und die Armen, Preuß. Jahrb. 1912, 193 ff. Für Ägypten vgl. Erman, Denksteine, viell. auch Jou. Eg. Arch. 3 (1916) 81 ff.

Eine den zu Ps 64 besprochenen „Frommen", die in schroffen Gegensatz zu den „Gottlosen" treten, nahe verwandte Erscheinung, stellen die „Armen"

und „Elenden“ dar. Auch sie kommen an zahlreichen Stellen im Psalter vor, und es ist deutlich, daß die Worte mehrfach über die im alltäglichen Sprachgebrauch übliche Bedeutung hinausgreifen und eine eigenartige Gruppe von Menschen darstellen. Damit ist auch eine gesonderte und zusammenfassende Besprechung der Erscheinung gerechtfertigt.

Der Ausdruck für „arm“ ist אֶבְיוֹן. Er bezeichnet zunächst sicher einfach den Dürftigen im Unterschied vom Vermögenden und Reichen, ist also im wirtschaftlichen Sinne gebraucht. Die Bezeichnung für „elend“ ist עָנִי, das — von ענה „niedergedrückt, gebeugt sein“ herkommend — eigentlich den Gedrückten, Gebeugten im Sinne hat, dann aber zu weiteren Bedeutungen fortschreitet. Ist also dort die wirtschaftliche Schwäche das Ausschlaggebende, so hier die soziale. Daneben steht noch עָנָו, das von Anfang an ein sittliches Verhalten zu bezeichnen scheint, das des unter Jahwe und seinen Willen sich Beugenden, des Demütigen, zugleich aber mehrfach mit עָנִי vollkommen gleichgesetzt, ja geradezu mit ihm verwechselt wurde. Eine klare Scheidung dieser beiden läßt sich daher in den heutigen Texten überhaupt nicht mehr durchführen. Die Hauptsache ist für uns der Umstand, daß im Lauf der Zeit zunächst die Vorstellung von Bedrücktsein und Demütigsein, sodann aber auch diejenige von demütig und fromm und von gedrückt oder demütig und arm und von arm und fromm vollkommen ineinander übergehen.

1. Was zunächst den älteren Sprachgebrauch anlangt, so tritt in ihm die wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Ausdrücke „arm“ und „elend“ klar zutage. Amos (2, 7) rügt die reichen Besitzer darüber, daß sie die (wirtschaftlich) Schwachen ausbeuten und die Elenden (*ʿanawim*) ins Verderben stoßen. Jesaja (3, 14 f.) läßt Jahwe mit den Großen Judas ins Gericht gehen, weil der Raub der Elenden in ihren Häusern aufgestapelt liegt und sie die Elenden schinden. Hier sind die Elenden die armen Leute, jedenfalls aber die Schwachen und Hilflosen. Dasselbe gilt von Jes 10, 2, wo Jahwe rügt, daß man den Geringen, Witwen und Waisen und den „Elenden seines Volkes“ ihr Recht entziehe, oder von 11, 4, wo der König der messianischen Zukunft geschildert wird als ein Herrscher, der den Geringen und den „Elenden (*ʿanwē*) des Landes“ zu ihrem Rechte verhelfen wird. Von hier aus ist dann auch Jes 14, 32 zu beurteilen, wo davon die Rede ist, daß Jahwe die „Elenden seines Volkes“ in Zion beschützen werde. Den Abschnitt zu beanstanden, liegt kein Grund vor; nur v. 30ª könnte vielleicht späterer Zusatz sein. Jesaja ist ein Freund der Armen und Gedrückten, der Kreis um ihn wird sich also in erster Linie aus solchen Leuten zusammengesetzt haben. Es sind dieselben, die seiner Überzeugung nach den heiligen „Rest“ ausmachen werden, der allein Rettung findet (vgl. Jer 5, 4 und GVI II³ 541. 562). Hier hat auch Ps 72, 4 seine Stelle, wo vom Herrscher gesagt ist, daß er richten werde die „Elenden des Volkes“ und die Söhne der Armen (= die Armen). Die armen Leute brauchen vor andern die Wohltat des Rechts. Auch Ps 72, 2 ist danach zu beurteilen: die „Elenden Jahwes“ sind nicht ohne weiteres = עַמְּךָ, so daß das Volk als

solches elend hieße, sondern diejenigen im Volk, die das Recht besonders bedürfen (ו = und zwar).

Derselbe Sprachgebrauch herrscht im Gesetz und bei den nächsten Profeten nach Jesaja. So soll man nach Lev 19, 9 f. und 23, 22 die Nachlese des Feldes „dem Elenden“ und Fremdling überlassen, und Jeremia (22, 16) rühmt an König Josia, daß er die Rechtssache der Elenden und Armen führte, „denn das bedeutet mich erkennen, ist der Spruch Jahwes“. Ähnlich äußert sich Ezechiel (16, 49), der es Sodom zum Vorwurf anrechnet, daß es den Elenden und Armen die Hand nicht bot, und noch bei dem nachexilischen Sacharia (7, 10) hören wir die Warnung davor, Witwen, Waisen, Fremdlinge und Elende zu bedrücken.

2. Seit dem Exil tritt ein Wandel der Anschauung ein. Jetzt sind die „Elenden“ und weiterhin dann auch die „Armen“ nicht mehr bloß die sozial und wirtschaftlich Niedrigstehenden und Gedrückten, sondern zugleich an sich schon die Gott Wohlgefälligen, das ihm wohlgefällige Volk oder wenigstens der ihm wohlgefällige Teil des Volkes. Die Worte sind stolze Ehrenprädikate geworden.

Wie diese Entwicklung sich vollzog, ist noch deutlich zu erkennen. Indem die Profeten als die Anwälte der Elenden und Armen auftreten und mit großem Nachdruck betonen, daß sie dasselbe Recht haben wie alle andern, ist der Nachweis geführt, daß sie — entgegen der herrschenden Anschauung — als vollgültige Glieder des Gottesvolkes anzusehen sind. Jene im Volk vielfach vertretene, auf der alten Vergeltungslehre ruhende Anschauung mußte folgerichtig in ihnen von Gott Gestrafte, Ausgestoßene sehen, die nur halb zu seinem Volke zu rechnen waren. Denn jener Anschauung ist Gesundheit, Wohlstand, Ansehen vor Menschen das Ideal des Daseins. Wer Gott wohlgefällig ist, der hat sie, wem Gott sie entzieht, der ist von ihm gestraft. Weiter, indem Jesaja — und mit ihm gewiß auch andere Profeten — seinen Anhang aus diesen Kreisen erhält und ihnen, wenn auch ohne die andern auszuschließen, den ersten Anteil am künftigen Heil zuspricht, sind sie von selbst über die andern hinausgehoben, sind die Würdigeren und diejenigen, denen die Zukunft gehört, weil sie die Gott Wohlgefälligen sind. Man vergleiche dazu auch die vorhin angezogene Äußerung des Jeremia über das Verhalten Josias. Ohne daß die Profeten den Gegensatz von arm und reich an sich schon zu einem moralischen Gegensatz machen, oder den Reichtum an sich schelten wollen, mußte doch ihr rücksichtsloses Vorgehen gegen die sittlichen Gebrechen der Reichen, und gegen sie allein mindestens in den Kreisen der Armen dem Glauben Vorschub leisten, daß die Armen an sich moralisch höher stünden als die andern und daß ihnen die Zukunft gehöre, „ihrer das Reich Gottes“ sei. Dies um so mehr, als ja Jesaja mit großem Nachdruck den Satz vertreten hatte, daß alles Hohe und Erhabene auf Erden fallen müsse (2, 11), woraus sich eigentlich ganz von selbst die weitere Folgerung ergab, daß das Niedrige und Geringe im Gericht verschont bleiben solle und daß auf ihm das Wohlgefallen Gottes ruhe (vgl. Baudissin a. a. O. 213).

Eine deutliche Spur dieser Auffassung findet sich schon in der Zeit Jeremias bei Zefania (2, 3). Hier werden die „*anwē* im Lande" als diejenigen bezeichnet, die Gottes Recht tun. Die „Gedrückten" sind also hier, wie es scheint, bereits zugleich schon die „Demütigen" und als solche die Gott Wohlgefälligen geworden. Darum werden sie auch aufgemuntert, so fortzufahren und weiter nach Gerechtigkeit und Demut zu streben, um am Tage des Gerichtes zu bestehen. Wahrscheinlich gehört derselben Zeit auch Micha 6, 8 an, wo „demütig wandeln vor Gott" als eine der Bedingungen des göttlichen Wohlgefallens bezeichnet ist. Die Zeit des Deuteronomiums war durchaus für solche Stimmungen angetan.

Damit war die geistige Verfassung angebahnt, in der das Exil und in ihm besonders Deuterojesaja die Nation antrafen. Es war ein anderer Geist im Volke eingekehrt. Die unerhörten Schicksalsschläge hatten die zuvor schon begonnene Selbstbesinnung vollendet und einem Gefühl der Zerknirschung den Boden bereitet. Das alte Volk ist dahin, das alte Gefühl der Kraft gebrochen, das vielfache Widerstreben gegen Jahwe im Prinzip aufgegeben und verurteilt. Die Seele dieses Geschlechtes ist im Innersten zerschlagen. Nun gilt die Beugung unter Jahwe, das Armsein und Niedrigsein vor ihm, als Vorzug und als Grund des göttlichen Wohlgefallens, — nicht mehr nur gelegentlich, sondern grundsätzlich und durchweg. Und das Volk als ganzes, weil es in vielen seiner maßgebenden Glieder dieser Stimmung huldigt, gilt nun auch als solches, als die „Elenden und Armen" und zugleich als Träger des göttlichen Wohlgefallens (Jes 41, 17; 49, 13). Als unter dem Druck des Exils stehend hatte das Volk ja jetzt besonderen Grund, sich als arm und elend zu fühlen. Aber die Missetat ist vergeben (40, 2), der fromme, wenn auch noch vielfach blinde und taube Knecht Gottes darf wieder hoffen. So werden dann auch von dem Profeten oder einem seiner Schüler in Jes 61, 1 geradezu die Demütigen (*ʿanawim*) und die Leute „gebrochenen Herzens" gleichgesetzt und zugleich beide als die Gefangenen bezeichnet: die exilische Gemeinde ist die Gemeinde der Armen und Demütigen.

3. Die Voraussetzung dafür ist freilich, daß die exilische Gemeinde auch den von Jesaja verheißenen frommen Rest des alten Volkes in sich darstellte. Tatsächlich hat sich diese Voraussetzung nicht erfüllt. Schon im Exil finden sich auch andere Elemente in ihr. Die nachexilische Gemeinde aber mußte bald erleben, daß das Volk keineswegs eine Einheit war, oder, soweit es zuvor eine Einheit gewesen war, keineswegs eine solche blieb. Es scheiden sich Weltfreudige und Jahwetreue, Fromme und Gottlose, und die Frommen nennen sich nun so, wie sie es im Exil und zum Teil schon vorher gelernt hatten. Der fromme Kern der Nation nennt sich jetzt „die Elenden" und „Armen", und beide Ausdrücke sind nicht nur vielfach synonym, sondern sie haben vielfach auch durchaus die Bedeutung von sittlich-religiösen Begriffen erhalten.

So sind in Ps 22, 27. 25 die Gott Suchenden die Elenden — im Exil oder bald nach ihm [1]). Dasselbe gilt von 69, 33. 30. Demgemäß wird denn auch in

[1]) Auch in 74, 19 ist wohl nicht das Gesamtvolk, sondern wie in Sach 11, 7. 11 der fromme Kern desselben gemeint.

unserem Ps 86 in v. 1. 2 elend und arm durchaus mit fromm gleichgesetzt. Ähnliches findet sich in Liedern wie 132, 15f.; 146, 7f.; 109, 16; 116, 6 oder in 35, 20 (vgl. v. 10), wo die Armen und Elenden die „Stillen im Lande" heißen.

Gewiß ist auch jetzt nicht ausgeschlossen, daß die Worte daneben ihre alte natürliche Bedeutung behielten. Nicht nur gab es Elende im nächsten Wortsinn wie zu allen Zeiten, so auch jetzt noch; vgl. das S. 240 über Ps 72 Gesagte. Sondern der Gang der Dinge brachte es von selbst mit sich, daß auch jetzt, wie schon in den Tagen des sinkenden Staates, die treuen Jahweverehrer sich vorwiegend aus den Kreisen der einfachen und geringen Leute zusammengesetzt haben werden. Die „Frommen" werden in der Tat ihren weltfreudigen, der Kultur und den Beziehungen mit dem Ausland offenen Gegnern gegenüber vielfach die sozial und wirtschaftlich niedriger Stehenden gewesen sein (Ps 141, 4). Sie werden sich zugleich vielfach mit Recht als Elende und Gedrückte im eigentlichen Wortsinn vorgekommen sein, vgl. z. B. 88, 16; 102, 1ff., ja es scheint nicht ganz selten zu Gewalttätigkeiten gegenüber den Frommen und zu eigentlichen Verfolgungen gekommen zu sein, vgl. 37, 14; 10, 2. 8—14. 18; 12, 6; 14. 6 usw., sowie besonders die Erörterung vor Ps 64 (S. 217). Zum Teil mögen die Leiden der Frommen von heidnischen Bedrückern ausgegangen sein, besonders zur Zeit der syrischen Herrschaft; aber zum andern Teil rühren sie von feindseligen Volksgenossen her. Die Tatsache wird auch dann bestehen bleiben, wenn manche der im Psalter zu lesenden Klagen hierüber mehr den Charakter einer stehenden Wendung oder einer konventionellen, zum Schema gewordenen Aussprache als eines wirklichen Erlebnisses an sich tragen sollten. Galt einmal Elendsein so viel wie Frommsein, so konnte in der Tat mancher durch die bewegliche Schilderung seines Elends seine Frömmigkeit in besonders helles Licht stellen wollen.

Alles in allem sieht man deutlich: Arm und Elend sind im Psalter nicht selten nicht lediglich Bezeichnung eines persönlichen oder eine größere Anzahl treffenden Zustandes, sondern sie sind, ganz so wie Fromm und Gottlos, zugleich Bezeichnung zweier bestimmten, sich befeindenden Richtungen. Ja es kann kaum zweifelhaft sein, daß die beiden Benennungsarten sich im wesentlichen deckten [1]).

87 Zur Wallfahrt der Proselyten.

[1] Von den Söhnen Qorahs. Ein Psalm. Ein Lied.
Seine Gründung auf heiligen Bergen, [2] *hat Jahwe lieb:* 5
die Tore von Zion vor allen Wohnstätten Jakobs[a]. 5
[3] *Herrliche Dinge 'spricht er'*[b] *von dir, du Gottesstadt.* [Sela] 5

[6] *Er zählt* [Jahwe] *beim Verzeichnen die Völker:* „*Der ist da geboren!*" [Sela][c] 5

[1]) Anmerkungsweise mag Erwähnung finden, daß auch in Babylonien und Ägypten das „Gebeugtsein" als Voraussetzung der Erhörung durch die Gottheit erscheint, vgl. z. B. Jastrow I 541; Erman, Denkst. 1088. 1091. Doch scheint der Gebeugte dort einfach der Arme und von Krankheit oder Leid Niedergedrückte zu sein, ohne daß ihm eine besondere sittliche Eigenart zugesprochen wäre.

4 „*Ich nenne Rahab und Babel als meine Bekenner*[d], 5
„*auch Peleschet und Tyrus samt Kusch*[e]*:* »*Der ist da geboren!*«“ 5
5 *Von Zion aber heißt es:* „*Mann für Mann ist geboren in ihr!*“ 5
[Er selbst erhält sie, der Höchste[f].] 3

7 *Und Sänger und Reigentänzer 'rufen'*[g]*:* „*All meine Quellen in dir!*“ *(?)* 5

a) Das Versende ist zu יהוה zu setzen; אהב יהוה bezieht sich auch auf die Tore. b) 𝔐 „sind zu sagen“. Der Sing. beim vorangehenden Plur. ist zulässig GK 121[a]. Doch ist viell. zu lesen *mᵉdabber* „sagt er aus“ (Jahwe). c) v. 6 steht als allgemeine Aussage besser vor den speziellen. שׁם ist Jerusalem, s. d. Erkl. d) Eigtl. die mich kennen, anerkennen; זכר im Hif. erwähnen, namhaft machen. e) *'azkīr* wirkt nach: auch Phil. usw. nenne ich m. Bek. mit den Worten ... f) Mag Glosse eines Spätern sein (Beischrift nach 48, 9). g) Ergänze *jōmeru*. Doch ist der Text in 7 ganz unsicher, aber ohne daß Besserungsvorschläge zum Ziele führen. (Ein Vorschlag in BH כֻּלָּם עָנֵי würde heißen: sie alle sind meine Bewohner [von עין].) חלליהם für מְחֹלְלִים Partiz. Pil. von חול; כ ist wohl hier „gleichwie, samt“.

In diesem schwierigen und vielfach, am meisten am Schlusse, dunkeln Psalm ist soviel klar, daß er ein Preislied auf Jerusalem als die heilige Gottesstadt sein will. Seitdem der Tempel Salomos angefangen hatte, die Heiligtümer im Lande zu überragen, besonders seit Hizqia und Josia ihn zur alleinigen Anbetungsstätte erhoben hatten, war Jerusalem mehr und mehr die heilige Stadt im besonderen Sinn und sein Tempel der ausschließliche Wohnort Jahwes auf Erden geworden. Die Errettung Jerusalems vor Sanherib hatte vollends den Gedanken von der besonderen Heiligkeit und Unantastbarkeit des Zion zum Dogma erhoben. Mehr und mehr, besonders seit dem Fall der Stadt und des Tempels unter Nebukadnezar, hatte sich dies Dogma geistig gewandt. Der Zion hatte nichts von seinem Glanze verloren, nur war er die Stätte der reinen Gottesverehrung, Jerusalem die geistige Heimat der Gläubigen geworden. Je mehr Jahwe Bekenner unter den Heiden fand, je zahlreicher die Kinder wurden, die der lange Unfruchtbaren geboren wurden (Jes 55, 1; vgl. 44, 4 f.), desto mehr wurde Jerusalem die geistige Mutter aller Völker. Die Proselyten aus den Heiden nennen sich Zions Kinder, weil sie hier das Beste gefunden haben, die Erkenntnis des wahren Gottes und die Gemeinschaft mit ihm als dem geistigen Mittelpunkt der Welt (Jes 2, 2 ff.). Es ist wohl möglich, daß wir es mit einem Wallfahrtslied der Proselyten zu tun haben, das sie anstimmten, wenn sie zum Fest nach dem Ort ihrer Sehnsucht und geistigen Neugeburt pilgerten.

1—3 Der Preis Zions. — Die heiligen Berge in der Mehrzahl mögen dichterische Wendung für den Zion sein; doch liegt Jerusalem in der Tat auf zwei Haupthügeln, קָדֵם für קֹדֶשׁ zu lesen: „Berge der Vorzeit“ (Nestle) ist daher kaum nötig. Die (andern) Wohnstätten Jakobs d. h. Israels sind die Städte im Lande, denen Jerusalem um des Tempels willen überlegen ist. Zur Konstr. s. beim Text.

4—6 (6. 4. 5.) Die „Kinder“ Zions. — Nach alter mythologischer Vorstellung hat Jahwe alles, was lebt, in ein Buch eingetragen, das Buch der

Lebenden; vgl. 139, 16; Jes 4, 3; Ex 32, 32. So kennen auch die Babylonier ein Schicksalsbuch, in dem die Gottheit die Schicksale der Menschen vorher schon aufgezeichnet hat. In ihm lesen bedeutet, das Schicksal vorher wissen. Hier ist die Vorstellung so gewendet, daß in dem Himmelsbuche alle Völker und Personen samt ihrer Herkunft verzeichnet sind. Stand bei Heiden ehedem der natürliche Geburtsort, so wird nun bei vielen von ihnen Zion als ihre neue, ihre geistige Heimat eingetragen. Das sind die Proselyten. Freudig bewegt sieht Jahwe, der sie zählt, ihre Zahl wachsen 6. Nun redet Jahwe selbst. Rahab ist poetisch-mythologische Bezeichnung für Ägypten; vgl. 89, 11; Jes 30, 7. Es besaß seit der spätern vorexilischen Zeit eine jüdische Diaspora. Aber es soll wie Israels Bezwingerin Babel einst noch ganz Jahwe zufallen; vgl. Jes 19, 24 (Ägypten und Assur). Doch für jetzt nennt Jahwe sie nur „in Beziehung auf" seine Bekenner (לְ) d. h. als Nationen, unter denen er Bekenner hat. Dasselbe gilt von anderen Heiden: auch sie führen Zion geistige Söhne zu 4. Zions Ruhm aber ist es, daß sie aller geistige Mutter ist. Von ihren eigenen Kindern wie von den fremden, ihr zugewachsenen, wird man rühmen, daß sie in Zion geboren sind 5.

7. Dieser Schlußvers ist kaum mehr zureichend zu erklären; s. z. Text. Darf man den mas. Text in der Hauptsache festhalten, so müßte die Meinung sein, daß die nach Zion wallenden Proselyten in freudigem Gesang Zion als den Quell ihres Heils (Jes 12, 3) preisen. Wie man vor Zeiten Jahwe im heiligen Reigen pries (Ps 26, 6), so tun sie es aufs neue (oder vielleicht: so tun sie es im einfachen Liede).

88 Notschrei eines Aussätzigen.

1 Ein Lied. Ein Psalm der Söhne Qorahs. Dem Musikmeister nach ...[a] zu singen (?). Ein Maskil von Heman, dem Esrachiten.

2 *Jahwe,* [mein Gott] *ich rufe am Tag', 'mein Schrein' ist des Nachts vor dir*[b]*;* 3+3

3 *mein Gebet laß vor dich kommen, dein Ohr neig zu meinem Flehn;* 3+3

4 *denn meine Seele ist der Leiden satt, mein Leben dem Totenreich nah.* 3+3

5 *Bin gezählt als zur Grube gefahren, geworden wie ein kraftloser Mann;* 3+3

6 *unter Toten 'muß ich wohnen'*[c]*, gleichwie Erschlagne, die liegen im Grab,* 3+3
an die du nicht mehr gedenkst: sie sind abgeschnitten von deiner Hand; 3+3

7 *hast in die unterste Grube mich gelegt, in die Finsternis, in die Tiefen;* 3+3

8 *'dein Grimm drückt schwer auf mich, alle deine Wogen 'sandtest du her'*[d]*.* [Sela] 3+3

9 *Du hältst meine Freunde mir fern, hast mich ihnen zum Greuel gemacht;* 3+3

10 *'ich bin'*[e] *eingeschlossen, kann nicht heraus, mein Auge verschmachtet vor Elend.* 3+3
Ich rufe, Jahwe, dich täglich, breite aus meine Hände nach dir: 3+3

11 *„Tust du an den Toten Wunder? stehn Schatten, dich preisend, auf?* [Sela] 3+3

12 *„erzählt man im Grab deine Gnade, deine Treue im Totenabgrund?* 3+3

13 *„werden kund im Dunkel deine Wunder,*
dein Rechttun im Land des Vergessens?" 3+3

14 *So schreie ich denn zu dir*[f], *mein Gebet kommt des Morgens vor dich:* 3+3
15 „*Warum*[f], *verstößt du meine Seele, verbirgst dein Antlitz vor mir?*“ 3+3
16 *Bin so elend, hinwelkend von Kind an;*
ich trage 'erschöpft' deine Schrecken[g]*;* 3+3
17 *deine Zorngluten gehn über mich, deine Schrecken vernichten mich*[h]*;* 3+3
18 *sie umgeben mich allzeit wie Wasser, umringen mich allzumal;* 3+3
19 *du entferntest von mir den Freund, 'und nur' Finsternis bleibt 'mein' Genoß*[i]*!* 3+3

a) Die Bedeutung von *mahᵃlat* ist vollkommen unsicher (auch 53, 1). Schon die Alten schwanken, nicht minder die Neueren. Auch hier wird man am ehesten an einen Liedanfang denken dürfen. Auch das folgende *leʿannot* ist dunkel; es könnte auch „zum Demütigen“ heißen. b) 𝔐 „Gott meines Heils, am Tag schreie ich, bei Nacht vor dir“; l. nach BH. c) 𝔐 „frei“, wobei meist eine Anspielung an חפשי Hi 3, 19 angenommen wird; andre, so schon Luth.: „verlassen“ = „von allem losgelöst“, was nicht zu belegen; l. הֻשַּׁבְתִּי Hof. von ישב (Bae.). d) 𝔐 „beugtest du nieder“; 𝔊 *ἐπήγαγες*, danach אַנִיתָ. e) man wird doch wohl אֲנִי einschalten oder וְנִבְלָאתִי lesen müssen. Jedenfalls ist die Versabteilung zu ändern. f) 𝔐 + יהוה; hier kann es entbehrt werden, weniger in 15. g) 𝔐 meist: „ich bin ratlos“, so wohl schon 𝔊 Hier. Aber ein Verb אפג ist nicht zu belegen. Viell. darf nach Ps 77, 3 אֲפוּגָה gelesen werden; so Olsh. u. a. Der Sinn wäre dann: ich muß sie tragen bis zur äußersten Erschöpfung. h) streiche תמ. i) 𝔐 „und Nächsten; und meine Genossen (Bekannten) sind Finsternis“; Hier. 𝔖 weisen auf eine Bildung von חשׁך (syn. von חרחים); l. viell. nach Duhm וְרַע für וָרָע, nur muß dann מיודעי angenommen werden.

Der Psalm gehört zu der Gruppe von Liedern, in denen schwere Krankheit den eigentlichen Gegenstand des Gebetes bildet. Neben unserem Psalm gehört hierher hauptsächlich Ps 38, und außerhalb des Psalters Jes 38, 10—20; weiterhin, sofern auch sie sich auf schwere Krankheit beziehen, Lieder wie Ps 22. 41 u. a. Doch verbindet sich hier die Krankheit schon mehrfach mit anderen Nöten. Solche Lieder auf die Gemeinde zu beziehen, wie noch Baethgen und Kautzsch taten, war schon deshalb eine Verirrung, weil auch außerhalb Israels ähnliche Krankenpsalmen gar nichts Seltenes sind.

Unser Betender selbst nun fühlt sich bereits dem Tode nah 4, ja er schaut im Geiste sich selbst schon tot, zum „kraftlosen“ d. h. toten Mann geworden, er sieht in krankhaft überreizter Phantasie sich schon im Grabe, ja in der untersten Grube liegen — von Gott und dem Verkehr mit ihm getrennt 5—7[1]). Also eine Krankheit, bei der der Kranke den sichern Tod vor Augen sieht. Dabei ist er wie der Sänger von Ps 31, 12 und besonders Hi 19, 13 ff. von seinen Freunden gemieden und verabscheut 9. 19, ja vom Verkehr mit andern abgeschlossen, so wie es Lev 13, 46 bei Aussätzigen fordert und z. B. 2 Kön 7, 3; 15, 5 als Sitte bezeugen. Es kann damit kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Krankheit des Sängers tatsächlich der Aussatz war; und starke Anklänge an die Hiobdichtung, auf die Del. aufmerksam macht, legen sogar den Gedanken nahe, daß nicht nur seine äußere Lage der Hiobs ähnlich war,

[1]) Ähnlich auch in der babylonischen Dichtung, vgl. Zimmern, Bab. Hymn. u. Geb. I S. 29 (vgl. KAT³ 639).

sondern daß er auch in seiner inneren Verfassung und selbst in seinen Wendungen stark durch jene Dichtung beeinflußt ist.

In welcher Weise er sein entsetzliches Leid auffaßt, zeigen zunächst v. 8 und 15ff. Er sieht sich — an 42, 8 anklingend — unter dem besondern Zorn Gottes, ja von Gott verstoßen, den Schrecken und Zornesgluten Jahwes preisgegeben, die ihn zu vernichten drohen. Anders vermag er sich sein schweres Herzeleid nicht zu deuten, als so, daß Gott im Zorn vor ihm sein Antlitz verhüllt habe 15. Er steht, wie die Mehrheit seiner Volksgenossen, unter dem Banne des Glaubens, daß schweres Leid unter allen Umständen Folge und Beweis göttlichen Zornes sei. Andere Ursachen wie Gottes erziehende Liebe oder auch nur seine uns unbegreifliche Fügung kommen ihm nicht in den Sinn. Es scheint, daß er bei dem Zorne Gottes stehen blieb. Andere mögen, den Freunden Hiobs gleich, weiter gegangen sein und mit Fingern auf ihn als einen Erzsünder gedeutet haben. Vielleicht empfindet er dies mit als zu den „Wassern" gehörig, die über seine Seele gehen 18. Um so bedeutsamer ist es, daß er mit keinem Worte ein Sündenbekenntnis ablegt. So wenig er, wie manche Leidende, auf seine Unschuld pocht, so wenig betont er seine Sünde. Das sieht aus wie ein stillschweigendes Bekenntnis zu Hiob, wie eine stillschweigende Ablehnung lauter oder leiser Anklagen.

Wie mag er sich Jahwes Stellung zu ihm gedacht haben? Ich vermute: als willkürliches Zürnen, als eine Art blinden, unverständlichen Aufgebrachtseins, dessen Ursache man nicht erkennen könne. Deshalb macht er auch keinen Versuch, sie zu ergründen. Er beschränkt sich darauf, Gott sein Leid zu klagen und gibt sich der Hoffnung hin, die bewegliche Darlegung seiner furchtbaren Lage werde ihn schließlich erweichen und der Appell an seine Freude am Preis, den ihm die Frommen spenden, werde in der Weise von Ps 6, 6; 30, 10 (s. dort) seine Wirkung nicht verfehlen. Jener Darlegung dient auch die Erinnerung daran, daß er schon von Jugend an siech sei 16 und daß er nun, wenn die Hilfe ausbleibe, der Nacht der Verzweiflung anheimfallen müßte 19.

Wir werden annehmen dürfen, daß die Mehrheit der Unglücklichen auch in Israel ihr Unglück nicht allzutief empfand. Empfand es aber einmal einer in seiner vollen Schwere, so muß es, je mehr es mit dem Bewußtsein der Freiheit von grober Sünde verbunden war, um so furchtbarer gewirkt haben. Neben dem Buch Hiob ist unser Psalm ein starker Beweis hiefür. Der fast verzweifelte Aufschrei, mit dem er ausklingt, spricht soviel als das ganze übrige Lied. Vor seiner Seele steht ein tiefes Dunkel. Gott zürnt, und doch weiß man nicht warum; und es gibt kein sicheres Mittel, den Zorn zu heben, aber auch keine sichere Hoffnung, daß im Jenseits das Rätsel sich löse oder die Harmonie sich herstelle. Läßt Gott sich nicht erweichen, so bleibt nur eines sicher: der Tod und mit ihm die ewige Zerreißung der Gemeinschaft mit Gott und die ewige Nacht! Und damit das ewige Rätsel und die hoffnungslose Unausgeglichenheit aller irdischen Dissonanz! Kein Lied unsres

Psalters bringt gerade sie so unverhohlen und bis ans Ende unvermittelt zum Ausdruck; keines sonst schließt mit so düsterer Schwermut ab.

In dieser Stimmung ist es ein Großes, daß unser Kranker täglich **10. 14** sein Anliegen vorbringt, daß er sich durch das Unglück nicht abweisen, nicht stillemachen läßt. Das Wenige, was ihm die Gemeinschaft mit Gott noch bietet, will er um keinen Preis missen: die leise Hoffnung, seinen Zorn doch noch zu erweichen. Hier ist der Punkt, wo sein Gebet auch andern etwas zu sagen hat, ja allgemein menschliches Interesse gewinnt. Es zeigt uns, wie stark die Kraft der Religion Israels in ihm gewesen sein muß, daß sie auch in solcher Lage und bei solchen Voraussetzungen nicht erlahmte. Ich möchte nicht von Glauben reden oder von Gottvertrauen — er wagt ja kaum, sie zu haben. Aber in der lauten Klage und der schüchternen Frage liegt doch ein Fassen der Gottheit, das sie nicht losläßt, es sei denn, sie selbst stoße ihn von sich. „Dies aber ist, wie wir aus dem herrlichen Gedicht von Hiob wissen, der rechte Weg zur Lösung des schwersten Lebensrätsels. Nur Hiobseelen — und unser Psalmist ist eine solche —, die die wachsende Not immer fester mit ihrem Gott verbindet, finden ihn, weil ihnen die Augen geöffnet sind." Das aber „hat allezeit die Verheißung in sich" (Staerk).

89 Klage um die Gnaden Davids.

1 **Maskil. Von Etan, dem Esrachiten.**
2 *Von den Gnaden Jahwes ′ will ich ewiglich singen,*
für und für will ich seine Wahrheit verkünden[a]. 4+4
3 *Sprachst 'du' doch*[b]*: „Auf ewig soll der Gnadenbau währen";*
der Himmel — du stelltest auf ihn deine Treu (?): 4+4
4 *„Ich schloß einen Bund mit meinem Erwählten,*
„habe David, meinem Knecht geschworen: 3+3
5 *»Für ewig will ich gründen deinen Samen,*
»will bauen deinen Stuhl für und für.«" [Sela] 3+3

6 *'Da' priesen*[c] *die Himmel, Jahwe, dein Wunder,*
dazu deine Treu[d] *'die' Gemeine der Heiligen.* 4+4
7 *Denn wer mag in den Wolken Jahwe gleich gelten,*
und gleich sein Jahwe unter den Gottessöhnen? 4+4
8 *Gott ist gar schrecklich in der Versammlung der Heiligen,*
groß 'ist er'[e] *und furchtbar über alle um ihn.* 4+4
9 *Jahwe, Gott der Scharen, wer ist wie du*[f]*?*
stark bist du, Jah, und deine Treu um dich her. 4+4
10 *Du bleibest Herrscher trotz des Meeres Toben,*
wenn seine Wellen sich erheben, du stillest sie. 4+4
11 *Du hast Rahab wie einen Erschlagnen zermalmt,*
deine Feinde zerstreut mit starkem Arm. 4+4

12 *Dein ist der Himmel, dein auch die Erde,*
die Welt und was sie füllt, du hast sie gegründet; 4+4
13 *Mitternacht und Mittag hast du geschaffen,*
Tabor und Hermon jauchzen ob deinem Namen 4+4
14 *Dein ist der Arm samt Heldenkraft,*
stark ist deine Hand, erhoben deine Rechte; 4+4
15 *Gerechtigkeit und Recht ist deines Stuhls Grundfeste,*
die Gnade und Treu gehn vor dir her. 4+4
16 *Glücklich das Volk, das den Jubelruf kennt,*
Jahwe, das im Licht deines Antlitzes wandelt! 4+4
17 *Ob deines Namens frohlocken sie allezeit,*
ob deiner Gerechtigkeit 'jauchzen' sie. 3+3
18 *Denn du bist ihre starke Zier, durch deine Huld ragt hoch unser Horn;* 3+3
19 *denn Jahwes ist unser Schild, unser König des Heiligen Israels.* 3+3

20 *Einst sprachst du im Gesicht zu deinen Frommen also:* 4
„Einen Helden hab ich 'gekrönt' g*, einen Erwählten erhöht aus dem Volk;* 3+3
21 *„hab gefunden meinen Knecht David, ihn gesalbt mit meinem heiligen Öl;* 3+3
22 *„daß meine Hand mit ihm sei beständig, auch soll mein Arm ihn stärken;* 3+3
23 *„nicht darf ein Feind ihn anfallen, kein Bösewicht ihn bedrücken;* 3+3
24 *„ich zerschmettre vor ihm seine Dränger, die ihn hassen, schlag ich nieder;* 3+3
25 *„meine Treue und Gnade sei mit ihm, durch meinen Namen rage hoch sein Horn;* 3+3
26 *„ich lege seine Hand aufs Meer, seine Rechte auf die Ströme;* 3+3
27 *„er wird mich nennen: »Mein Vater, mein Gott und der Hort, der mir hilft.«* 3+3
28 *„Ja ich will ihn zum ersten Sohn machen, zum höchsten der Könige auf Erden;* 3+3
29 *„will ihm ewig bewahren meine Gnade, mein Bund soll ihm fest bleiben:* 3+3
30 *„will ewig seinen Samen erhalten, seinen Tron solang wie der Himmel.* 3+3
31 *„Wo seine Söhne mein Gesetz verlassen, in meinen Rechten nicht gehn;* 3+3
32 *„so sie meine Ordnungen entweihn und meine Gebote nicht halten;* 3+3
33 *„such ich heim mit der Rute ihre Sünde, ihre Missetat mit Plagen;* [nen; 3+3
34 *„meine Gnad aber 'wend'* h *ich von ihm nicht, will nicht meine Treu verleug-* 3+3
35 *„will meinen Bund nicht entweihn, was ging aus meinem Munde nicht ändern;* 3+3
36 *„ich tat einmal*i *den heiligen Schwur, so will ich David nicht lügen:* 3+3
37 *„sein Same soll ewig sein, sein Stuhl vor mir wie die Sonne,* 3+3
38 *„bestehn wie der Mond, der immer und 'ewig'* k *im Gewölke feststeht.“* [Sela] 3+3

39 *Du aber verstießest, verwarfst, und zürnst mit deinem Gesalbten;* 3+3
40 *hast verschmäht den Bund deines Knechts, tratst entweiht seine Krone zu Boden;* 3+3
41 *du zerrissest alle seine Mauern, legtest seine Festen in Trümmer;* 3+3
42 *ihn berauben die vorübergehn, er ist worden seinen Nachbarn ein Spott;* 3+3
43 *du erhöhtest die Rechte seiner Bedränger, erfreutest alle seine Feinde;* 3+3
44 *du ließest 'rückweichen'* l *sein Schwert, ihn nicht obsiegen im Streit;* 3+3
45 *nahmst ihm 'den Zepter aus der Hand'* m*, warfst seinen Stuhl zu Boden;* 3+3
46 *du verkürztest die Zeit seiner Jugend, bedecktest ihn mit Schande.* [Sela] 3+3

47 *Wie lang, Jahwe willst du dich immer verbergen,*
soll dein Grimm wie Feuer brennen? 4+3
48 *Bedenke, 'Herr'[n], was das Leben,*
wie vergänglich du schufst alle Menschenkinder! 3+4
49 *Wo ist einer, der da lebt und den Tod nicht sieht,*
der seine Seele rettet aus des Totenreichs Hand? [Sela] 4+4
50 *Wo sind deine vorigen Gnaden, Herr,*
die du David geschworen in deiner Treu? 4+4
51 *Gedenke, Herr, an die Schmach deiner Knechte,*
daß ich trag in meinem Busen den 'Hohn'[o] von Völkern, 4+4
52 *womit deine Feinde, Jahwe, gehöhnt haben,*
womit sie gehöhnt deines Gesalbten Fußspur! 4+4
53 [Gepriesen sei Jahwe ewig! Amen, Amen.]

a) 𝔐 + „mit meinem Munde". b) so nach 𝔊 Hier.; 𝔐 1. Pers. Der Text befriedigt freilich auch so nicht recht. Sowohl die Unterbrechung der Rede durch 3[b] als bes. die Redeweise כּוֹן בְּ deuten auf stärkere Beschädigung. Ein Versuch nach Du. in BH. c) l. וַיְחַדְּלוּ. d) ergänze wohl: „pries man", wofern nicht etwa ב vor קְהַל zu streichen ist. e) l. רַב חוּא und versetze den Atnach. f) Auch hier sind (nach 𝔊) die Akzente zu berichtigen. g) 𝔐 „Hilfe" (gereicht); l. נֵזֶר. h) l. אָסִיר (vgl. 2 Sam 7, 15); 𝔐 „brechen" = אָפֵר von פרר. i) eigtl.: „Eines"; es gibt für ihn in dieser Sache nur Einen Schwur, der für alle Zeit derselbe ist. אחת ist daher = eines und dasselbe oder ein für allemal. k) Man setze den Atnach zu יִכֹּן, fasse das Folgende als Relativsatz zu יָרֵחַ und lese וָעֵד (Ehrl.). l) 𝔐 „den Kiesel seines Schwerts", was nur heißen könnte: sein hartes, scharfes Schwert; doch l. besser אֲהוֹר. m) 𝔐 „machtest seinem Glanz ein Ende"; l מִגְעַרְתּוֹ מִיָּדוֹ. n) für אֲנִי l. אֲדֹנָי. o) für das unverständliche כָּל־רַבִּים l. כְּלִמַּת.

Seinem Hauptgedanken nach ist der Psalm eine ergreifende Klage über den Niedergang und Zerfall der davidischen Dynastie. Die Erinnerung an die herrlichen Verheißungen, die David geworden waren, läßt den Gegensatz zwischen dem, was war und was ist, und noch mehr denjenigen zwischen Verheißung und Erfüllung um so schmerzlicher zutage treten. Indem das Lied an die vergangene Huld Jahwes erinnert, knüpft es an Ps 80 an, mit dem es in Ton und Haltung und wohl auch was Anlaß und Abfassungszeit angeht, viel Ähnlichkeit hat. Auch hier liegt jedenfalls eine Zeit schwerster Heimsuchung zugrunde: das Königtum gefallen, die Mauern gebrochen 40 f., Niederlage und Schande 44. 46. 51. Alles dies kann recht wohl auf die makkabäische Zeit gedeutet werden; aber es kann wie bei Ps 80 auch die Stimmung nach dem Untergang des Staates ausdrücken. Die ungeheure Leidenschaft, deren Zeuge besonders die Schlußpartien des Psalms sind (s. zu v. 47 ff.), könnte sehr wohl für die makkabäische Zeit sprechen. Aber die Art der messianischen Erwartung rät, einer etwas früheren Periode den Vorzug zu geben; s. zu v. 6—19 und 39—46. In manchem berührt sich unser Lied mit Ps 132.

In dieser furchtbar schweren Not hat nun, wie es scheint, ein Frommer den Mut gefunden, sich und sein Volk mit der Gewißheit der ewigen Gnade Jahwes und seiner Verheißungstreue zu trösten 2 ff. Doch liegt eine Hauptschwierigkeit des Psalms darin, daß einzelne seiner Teile keine recht organische

Verbindung untereinander haben. Sowohl der Anfang, als besonders das Stück 6—19 schließen sich metrisch und inhaltlich nur lose an das Übrige an. So könnte 6—19 recht wohl ein selbständiger Schöpfungshymnus gewesen sein. In der heutigen Gestalt will das Lied jedenfalls ein öffentliches Klage- und Bittgebet darstellen, das mit einem hymnischen Aufgesang beginnt 2—5, dann den Schöpfer preist 6—19, um von hier aus den schroffen Gegensatz von Verheißung und Schicksal des Volkes zu zeichnen 20—38 und 39—46, und dann in flehender Bitte zu enden 47—52. Seiner Anlage nach berührt sich unser Lied mit Ps 18, besonders aber mit manchen babylonischen Klageliedern, vgl. die Einl. § 4.

2—5 Aufgesang. — Alles Leid der Gegenwart soll den Glauben nicht hindern, an Jahwes Gnade und Verheißungstreue festzuhalten. Sein fester Anker sind die David in 2 Sam 7, bes. v. 16 gegebenen Verheißungen. Damit ist dem Liede das Thema gegeben, das tröstend und hoffnungsgewiß über die Not der Zeit hinausweist; vgl. Jes 55, 3. Jahwes Gnade ist auf den Himmel „festgestellt", gegründet, also so fest wie jener selbst 3, und der Erwählte 4 ist wohl Israel, das in David als dem König vertreten ist. (Doch vgl. 20. 29, wonach auch an David selbst gedacht werden kann.)

6—19 Der Hymnus. — Über den Zusammenhang s. o. Das Bemerkenswerte ist aber, daß hier die Schöpfung nicht wie sonst so oft bloß als Beweis göttlicher Macht vorgeführt wird, sondern, wie 6. 9. 15 und 18 f. zeigen, als Beweis der Treue. Damit ordnet sich der Preisgesang trefflich hier ein. Zu 6^a vgl. Ps 19, 1 ff.; zu 6^b oben beim Text. Zu 8 f. vgl. 29, 1 ff. Die Gottessöhne sind die Wesen der himmlischen Umgebung Jahwes, wie Hi 5, 1; 15, 15; Dt 33, 3 auch die „Heiligen", d. h. hier Göttlichen genannt. In 10. 11 wird nun der aus der babylonischen Schöpfungsmythe auch in die israelitische Poesie übergegangene Kampf um die Weltschöpfung zwischen Jahwe und dem persönlich gedachten, als Ungetüm vorgestellten chaotischen Urgewässer geschildert. Das Ungetüm heißt hier Rahab[1]), ähnlich wie in Ps 74, 12 ff. Leviatan. Noch jetzt gilt das Tosen des Meeres als Empörung, doch ist es nur das leise Nachzittern des gigantischen Ungestüms von ehedem. Damals schon hatte Jahwe Rahab durchbohrt und dann zermalmt — die äußerste Schändung (vgl. Gunk., Schöpf. und Chaos 34 ff., dessen Übersetzung freilich unzulässig ist, da דכא nicht „schänden" heißt). Aber Jahwe benutzt diese Allmacht im Dienste der Gerechtigkeit und Treue (s. o. und 85, 14; 97, 2), vor allem zur Rettung seines Volkes 15—19. Darum ist Israel in allem Leide doch glücklich, da es Jahwes „Jubelruf" und den Wandel in seinem Lichte kennt 16. Mit dem letzteren kann wohl nur die Offenbarung, besonders das Gesetz gemeint sein; demgemäß wird der Jubel von den großen Jahresfesten, der besonderen Freude Israels (vgl. zu Ps 42, 5; 48, 10 ff.), zu deuten sein. Der Hymnus könnte (vgl. 19^b) der Zeit Jesajas entstammen[2]).

[1]) Vgl. Bin Gorion, Die Sagen der Juden S. 6.

[2]) Dürfte man das Jauchzen von Tabor und Hermon in 13 vom Festjubel der

20—38 Die Verheißung. — Wie nun sonst gelegentlich im Gottesdienst selbst ein prophetisch Erregter auftritt (vgl. z. B. 60, 8—10), um ein Orakel mitzuteilen, so wird an Stelle hiervon hier, wie in Ps 2, 7 ff., ein früheres Orakel in Erinnerung gerufen. Und zwar ist es ein „Gesicht" an David selbst, nicht, wie in der Haupterzählung von 2 Sam 7, an Natan. Es müssen wohl an und über David allerlei Gottessprüche ergangen sein, die sich in der Hauptsache mit 2 Sam 7 decken, aber doch zum Teil eigene Wege gingen; vgl. m. GVI. II² 432 (³477/8). In der Hauptsache freilich handelt es sich um eine Paraphrase von 2 Sam 7, wobei aber zugleich in 26. 28 auf die Weltherrschaft hingedeutet wird, ähnlich wie etwa in Ps 2, 8. Die davidische Dynastie wird damit als die Anwärterin des messianischen Königtums gedeutet und dieses selbst wird unzweideutig nach einem vielfach geläufigen Messiasideal, besonders der spätern Zeit (s. bei Ps 47 S. 171), als die äußere Weltherrschaft gefaßt. Wie dem Erstgeborenen die jüngeren Brüder, so sind dem König Israels die Erdenkönige untertan 28; vgl. Ps 2, 7 ff.; 72, 11. Über eine weitere Eigentümlichkeit dieses Messiasbildes s. bei v. 39 ff.

39—46 Die Klage. — Wie in Ps 80, an dessen v. 13 unsere v. 41 f. anklingen, wird nun in schroffem Gegensatz zu dem, was Jahwe ehedem getan oder versprochen hat, die traurige Gegenwart anschaulich gemalt, wie sie aus den mancherlei harten Schicksalsschlägen der Vergangenheit sich ergibt. Merkwürdig ist dabei, wie die Begriffe Gesalbter und Knecht, die vorher (vgl. 21) auf David angewandt waren, nun unversehens vom Volke gebraucht werden. Ist zwar in 40. 45 noch von seiner Krone und seinem Thron die Rede, was auf den Herrscher und erst in zweiter Linie auf das Volk zu weisen scheint, so kann doch durch die Nennung der Mauern und Festungen 41 und der Beraubung, ja der Jugend, die in frühes Alter (durch Leid und Gram) verkehrt ist 42. 46, kein Zweifel aufkommen, daß an das Volk gedacht ist. Wir haben demnach hier eine ganz eigenartige Umbiegung der messianischen Idee vom persönlichen Herrscher aus Davids Stamm auf die Gesamtheit des Volkes. Ihr Inhalt ist dabei nach dem oben Gesagten nicht viel anderes als die Weltherrschaft Israels. Im Augenblick ist durch schwere Schicksalsschläge diese Hoffnung fast zerstört. Um so glühender erfaßt sie die Seele des Dichters, um so stürmischer erfleht er ihre baldige Erfüllung. Es scheint aber in der Tat, daß in den Zeiten der politischen Ohnmacht unter persischer und griechischer Herrschaft, als man längst keinen einheimischen Herrscher oder auch nur Fürsten mehr hatte, auch die Hoffnung einen solchen wieder zu erlangen, mehr und mehr schwand. Man gibt sie daher entschlossen auf und vereinigt alle Hoffnung um so leidenschaftlicher im Volke selbst. Israel muß jetzt den Messias ersetzen, ja ihn darstellen. Das sind aber viel eher

Opfernden verstehen, so müßte der Psalm wohl in recht frühe Zeit gehören. vgl. Dt 33, 18 f. Aber es kann sich auch um Naturbeseelung handeln wie in 96, 11 ff.; 103, 22. Vgl. noch Böhmer ARW 12, 313 ff., der außerdem Nord und Süd vom mythischen Götterberg und dem Sinai deutet.

Ideale der vormakkabäischen Zeit, des 5.—3. Jahrhunderts, als der makkabäischen. Vgl. zu 28, 8f.

47—52 Schlußbitte. — Fast gebieterisch fordernd tritt hier die Bitte auf, so starke Leidenschaft beseelt die Gemeinde. Mit dem stürmischen: „Wie lange — immer“ von Ps 79, 5 (𝔐) und anderen Stellen beginnend hält sie Gott die Kürze des Menschenlebens vor; eilt er nicht, so ist ganz Israel im Tode dahin und eine Heimkehr gibt es nicht. Der Dichter gehört zu den vielen in Israel, denen der Gedanke einer individuellen Unsterblichkeit als etwas Unfaßbares erscheint 48f. Dann wird Jahwe geradezu drohend seine Treue — man möchte fast sagen sein Treubruch — gegenüber den alten Gnadenverheißungen vorgehalten, die am wirksamsten durch den an 79, 13 anklingenden Hohn der Heiden beleuchtet werden, ein grimmer Sarkasmus! 50ff. Der ganze Lebensweg Israels, jeder Fußtritt des „Gesalbten“, ist des Zeuge 52.

Vgl. im Gegensatz zu diesem und verwandten Liedern Ps 126. Die Preisworte am Schluß wie bei Ps 72 und 106, und schon Ps 41.

Viertes Buch.

90 Unsere Zuflucht in der Kürze der Tage.

1 Ein Gebet von Mose, dem Gottesmann.
Herr, eine Zuflucht bist du uns gewesen für und für. 3+3
2 *Eh die Berge geboren wurden, eh Erde und Welt gekreißt*[b], 3+3
ja von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du, Gott. 3
4 *Denn tausend Jahr sind vor dir wie der Tag von gestern, der verging.* 3+3
wie eine Wache in der Nacht[c]. 3

3 *Machst die Menschen wieder zu Staub*
und sprichst[d]*: „Kehrt heim, Menschenkinder!“* 3+3
5 *'Du säst sie Jahr für Jahr'*[e], *sie sind wie Gras, das da sprießt;* 3+3
6 *das da frühe blüht und sprießt, am Abend welkt*[f] *und verdorrt.* 3+3
10 *Unsre Lebenszeit sie währt*[g] *siebenzig Jahr,*
wenn hoch es kommt, so achtzig Jahr; 4+4
und was ihr Stolz war, ist Mühsal und Enttäuschung,
denn es fährt schnell dahin[h] *— wie verflogen!* 3+3

7 *Denn wir schwinden dahin durch deinen Zorn,*
durch deinen Grimm werden wir weggeschreckt. 3+3
8 *Unsere Sünden stellst du vor dich hin,*
unser Geheimstes in das Licht deiner Augen; 3+3
9 *all*[i] *unsre Tage vergingen durch deinen Grimm,*
wir verbringen unsre Jahre wie einen Seufzer[k]. 3+3

11 *Wer erkennt deines Zornes Gewalt, wer 'fürchtet'*[l] *deinen Grimm?* 3+3
12 *Unsre Tage zu zählen, das lehre uns, daß ein weises Herz wir gewinnen*[m]*!* 3+3

* * *

13 *Kehre wieder, Jahwe! — wie lange?* *habe Mitleid mit deinen Knechten!* 3+3
14 *Sättige früh*[n] *uns mit deiner Gnade,* *daß wir jubeln*[o] *unser Leben lang!* 3+3
15 *Erfreu uns solang du uns geplagt hast,* *soviel Jahre als wir Unglück sahen!* 3+3
16 *Möge erscheinen deinen Knechten dein Tun,* *deine Herrlichkeit ihren Kindern!* 3+3
17 *Über uns walte die Huld Jahwes* [unsres Gottes]
und fördere das Werk unsrer Hände, 3+3
[bei uns, ja das Werk unsrer Hände das fördere]!

a) Eigtl. „Obdach". Doch lesen einzelne MSS geradezu מָשׁוֹ. Weitere Textänderungen (Gkl. Bu. u. a.) bessern nicht entscheidend. b) Femin., zu אֶרֶץ zu beziehen. Zu ילד vgl. auch ZAW 1909, 234. c) Man stelle v. 3 und 4 um und lese אָבַר. d) l. וָחֵץ, viell. auch חֹשֶׁב. e) l. mit Du. זְכַרְתָּם שָׁנָה u. str. בַּבֹּקֶר. f) Von מלל Nebenform zu אמל. Nach andern wäre zu lesen יִמּוֹלֵל von מלל Nebenf. zu מוּל „abgeschnitten wird". g) eigtl. „währt in sich", doch s. BH[2a] (Add.). v. 10 gehört hinter v. 6. h) Das Subj. zu גָּוְ, dessen Bedeutung durch die Dialekte gesichert ist, ist formell „ihr Stolz", tatsächlich das Leben. i) str. כִּי. k) oder „wie einen Gedanken". l) l. וּמִי יָדָא; 𝔐 „und gemäß deiner Furcht" d. h. so wie sie es heischt. m) viell. ist zu lesen בְּלֵב wörtl. „ins Herz einbringen Weisheit". n) eigtl. „am Morgen" — nämlich nach der Nacht der Trübsal, vgl. 46, 6. o) 𝔐 + „und uns freuen".

Ein ergreifender Sang von fast einziger Hoheit und Kraft. Dem erhabenen Ernste der Gedanken von der Nichtigkeit menschlichen Lebens und von der Buße entspricht die Feierlichkeit und die gehaltene Art des Tones, in denen das Lied einhergeht. Aber obwohl von einer tief leidvollen, schwermütigen Stimmung erfüllt, läßt sein Dichter sich doch nicht von Gott und der Hoffnung auf ihn abbringen. Wohl geht ein stark pessimistischer Zug durch das Lied; aber der Dichter fällt ihm nicht anheim. Seine Art ist zu männlich stark, um sich in müßigen Klagen zu ergehen. So sieht er den Dingen klar ins Auge und erkennt die Ursache: die Schuld, und mit ihr den Weg der Heilung. So stellt er bezeichnenderweise als Thema ein Wort des Trostes voran, das im Leide des Lebens und in der Not der Zeiten des Volkes Leitstern sein soll.

Zwei große Gegensätze erregen des Dichters Seele. Der eine heißt: Gott und Mensch — Ewigkeit und Endlichkeit. Vor aller Zeit und in alle Ewigkeit ist Gott. Schon ehe die „Mutter" Erde — so dachte sich auch Hiob 38, 8 ff. die Entstehung der Welt — die Berge aus ihrem Schoß hervorgebracht, die doch sonst die uralten heißen, war er da (vgl. Hehn, Bab. Gottesidee 56). Und er wird in alle Ewigkeit da sein, ganze Jahrtausende sind ihm wie Tage und Stunden[1]), denn eine Nachtwache sind etliche Stunden 2. 4. Was ist dem gegenüber der Mensch? ein flüchtiges Gras, eine des Morgens blühende und des Abends verwelkende Blume, eine Ähre auf dem Saatfeld, jedes Jahr kommend und gehend 5. 6. Denn Gott fegt sie weg, sobald es ihm gefällt: ein bloßes Wort und sie werden wieder zu Staub, von dem sie

[1]) Eine interessante Parallele hiezu bietet Indien: „diejenigen, welche wissen, daß für Brahma ein Tag tausend Weltperioden währt und eine Nacht nach tausend Weltperioden endet, sind die Menschen, welche Tag und Nacht kennen", Bhagavadgîtâ, übers. von Garbe, S. 107 (zitiert nach Gunkel 234).

gekommen (Gen 3, 19) **3**. Was sind unsre 70, ja 80 Jahre? Die Wenigsten erreichen sie. Es muß schon ein besonders kraftvolles, mit גְּבוּרָה Heldenkraft begabtes Leben sein, das es auf 80 bringt. Und wird es erreicht, was ist es? Dem Jüngling freilich dünkt es endlos und reich, voll Stolz und Gepränge רָהַב. Dem Greis, der zurückblickt, ist es nur Mühsal und Nichtigkeit עָמָל וְאָוֶן — ein Mühen um Nichts **10**! Hier ist der Dichter, der tiefe Blicke in das wahre Wesen des Menschenlebens getan hat, in der Tat in Gefahr, dem Dichter des Buches Qohelet gleich noch einen Schritt weiter zu gehen und zu sagen: „Alles ist eitel!“

Aber er tut ihn nicht. Er findet sich zurück, indem er dem ersten, in seinem Fürsichsein den Menschen allerdings zum Pessimismus treibenden Gegensatz einen zweiten gegenüberstellt, den von Gott und Sünde. An sich verschärft freilich dieser Gegensatz den ersten. Aber er verschärft ihn nur, um ihn zugleich aufzuheben, indem er in dem sittlich erfaßten Gott zugleich den Weg zur Überwindung des Gedankens an die Sünde weist. Die Ursache alles Elends der Endlichkeit ist nicht etwa Gottes Willkür, sondern die Sünde. In ihr sieht er den eigentlichen Stachel der Endlichkeit und des Todes **7—9**. Es sind nicht einzelne Sünden einzelner, an die er zunächst denkt, sondern die allgemeine Sündhaftigkeit, durch welche das ganze Geschlecht in Sünde verflochten ist Gen 8, 21; Hi 14, 4. Er hat aus der Paradiesesgeschichte Gen 3 gelernt, wie die Sünde in die Welt gekommen ist und Gottes Zorn wachrief und wie dadurch die Menschen dem Tode anheimgegeben wurden. Nun leiden wir alle unter diesem Schicksal und tragen unsre Fessel „alle unsre Tage“ und bringen sie hin „wie einen Seufzer“. Trotzdem kommt kein Murren über seine Lippen, sondern nur Worte ernster Beugung. Damit hat er den Rückweg zu Gottes Herzen und zum Vertrauen gefunden **11. 12**. Für ihn gibt es in diesem Elend nur einen Weg, und der Jammer des Jammers ist ihm, daß so viele ihn nicht finden, daß man leichtfertig an Gottes Zorn und der Sünde vorüber geht und in den Tag hineinlebt, statt „die Tage zu zählen“ und weise zu werden, d. h. durch ernstes Achten auf die Kürze des Lebens sich zu Gott und der Buße führen zu lassen. Dann würde wenigstens dieses Lebens Kürze in Gotteinheit und Freude verlaufen. Mehr wagt er für das Menschenleben nicht zu hoffen. Einen Ausblick ins Jenseits kennt er nicht. Wohl aber kennt er Jahwe als seine Zuflucht **1**.

Damit hat der Hauptpsalm — ein allgemein menschliches Lied — sein Ende erreicht. Wie eine Art Anhang schließt sich der Rest **13—17** an. Er redet gar nicht von den Menschen und dem Menschenschicksal, sondern von den lange geplagten „Knechten“ Jahwes, Israel, und bittet um endliche Erleichterung ihres Loses durch das Kommen der „Herrlichkeit“ Jahwes und um Förderung ihrer Arbeit in Handel und Wandel. Damit sind ganz deutlich die Verhältnisse der ersten Zeit nach dem Exil gemeint, wie sie bei Ps 85 geschildert sind und diese Verse sind durchaus als ein Gegenstück zu den obengenannten Klage- und Bittliedern zu deuten.

Über den Hauptpsalm freilich ist damit noch gar nichts gesagt. Die

Überschrift führt ihn auf Mose zurück. Das ist wohl begreiflich. Ein Lied von so majestätischer Hoheit, das in der Tat einem der ganz Großen in Israel entstammen muß, schien nur auf den Größten unter den Großen der Vergangenheit, die man kannte, würdig zu passen. Aber die Nachricht ist durch keinerlei sonstige Überlieferung gestützt, und sie ist bei der starken Beziehung nicht allein zu Gen 3, sondern auch zu Jes 40, 6 ff.; Hi 14, 1 f. nicht wohl haltbar. Der Dichter wird ein „großer Unbekannter" bleiben, ähnlich wie der ihm geistesverwandte Meister der Hiobdichtung oder der des Trostbuches Jes 40 ff. Auch der Dichter von Ps 103, 15 ff. läßt sich zum Vergleich heranziehen.

91 In des Höchsten Hut.

1 *Wer sitzt unter dem Schirm des Höchsten, im Schatten des Allmächtigen weilt,* 3+3
2 *'der' spricht*[a] *zu Jahwe: meine Zuflucht, meine Burg, mein Gott, dem ich trau!* 3+3

3 *Denn Er rettet dich vom Strick des Jägers und der verderblichen 'Grube'*[b]*;* 3+3
4 *mit seinem Fittich deckt er dich, magst unter seinen Flügeln dich bergen;* 3+3
seine Treue ist Schild und Tartsche[c]*.* 3
5 *Du fürchtest nicht das Graun der Nacht, den Pfeil, der des Tages fliegt,* 3+3
6 *die Pest, die im Finstern schleicht, die Seuche, die am Mittag verderbt*[d]*.* 3+3
7 *Ob tausend zur Seite dir fallen,*
zehntausend zu deiner Rechten, dich wird es nicht treffen. 3+4
8 *Ja du darfst mit Augen es sehn, und schaun der Frevler Vergeltung.* 3+3

9 *Denn du — 'deine' Zuversicht ist Jahwe*[e]*,*
den Höchsten nahmst du zur 'Zuflucht'[f]*:* 3+3
10 *kein Übles wird dir begegnen, keine Plage deiner Hütte sich nahn.* 3+3
11 *Er entbietet seine Engel über dir, dich zu behüten auf all deinen Wegen;* 3+3
12 *daß sie dich auf Händen tragen, daß dein Fuß an keinen Stein stoße.* 3+3
13 *Über Löwen und Ottern magst du gehn, auf Leun und Drachen treten!* 3+3

14 *„Weil er mir anhangt, rett ich ihn, schütz ihn, denn er kennt meinen Namen:* 3+3
15 *„er ruft mich, ich hör ihn, bin mit ihm in der Not, mach ihn frei und geehrt;* 3+3
16 *„will ihn sättigen mit langem Leben, und laß ihn schauen mein Heil."* 3+3

a) Konstruktion und Textgestalt in v. 1 und 2 bieten Schwierigkeit. 𝔐 אמר will wohl v. 1 als Aussage in 1. Pers. gefaßt wissen: „wenn ich unter . . .", wobei aber die 3. Pers. in 1b große Not macht. Man lese יֹאמַר. Die Lesung אֹמַר als Part. (so BH nach Zeugen) halte ich nicht für möglich, es sei denn, daß man auch יֹשֵׁב liest (s. BH), wodurch doppelte Änderung nötig wird und dazu noch in 1a eine große Härte entsteht (= „sitzt einer"). Ein אַשְׁרֵי voranzustellen, empfiehlt sich m. E. schon metrisch wenig. Zum Impf. יחלוֹנן als Forts. des Part. s. GK 116x. b) 𝔐 „Pest", was schon den Alten hier befremdlich erschien; l. מְבוּכָה. c) Vielleicht ist hier ein Versglied ausgefallen; doch läßt sich 𝔐 erklären. d) 𝔐 = רֶשֶׁד; doch verdient Beachtung 𝔊 וְשֵׁד und der Dämon des Mittags; s. d. Erkl. e) 𝔐 „meine Z." f) 𝔐 „Wohnstatt"; l. wohl מְשׂוֹנָה.

Ein hochklingender begeisterter Preis der glaubensvollen Zuversicht, die der Fromme in Gottes Schutze genießt. Der trostvolle Gedanke, daß, wer Gott

sein eigen nennen darf, in allen Lebenslagen wohl geborgen ist, erhebt den Dichter zum höchsten Schwunge und läßt ihn in den kühnsten Bildern reden. Das Lied erinnert mehrfach an den besonders durch Luther klassisch gewordenen Ps 46. Es ist neben ihm das zweite hohe Lied des Glaubens im Psalter und ist in der Gemeinde aller Zeiten gleich jenem in tausend schweren Lagen und allerlei Fährlichkeiten der treue Begleiter Angefochtener geworden. Seine dichterische Form erinnert durch die fast durchweg gebrauchte direkte Anrede an ein Lehrgedicht, worüber die Bemerkungen zu Ps 37 oben S. 138 verglichen werden mögen. Tatsächlich ist es ein mächtiger Dithyrambus auf Gottes nie versagenden Schutz, der am Schluß in einer Orakelrede, in der Gott selbst redend auftritt, sein Siegel erhält (s. u.).

Das Große an unserem Liede ist, daß es das, was unsere Väter die *providentia specialissima* nannten, in ganz unvergleichlicher Weise zum Ausdruck bringt. Hierin hat auch die direkte Anrede mit „Du" hier ihren ganz besonderen Grund. Die einzelne Seele, die Person des Gläubigen, hat für Gott ihren eigenartigen und unendlichen Wert. Wenn Tausend und Zehntausend fallen — sie steht, wenn übermenschliche Kräfte und Mächte gegen sie anstürmen und ihre Lage verzweifelt und menschlich angesehen hoffnungslos scheint — sie ist in Gottes allmächtiger Hut! Nur ein starkes, unmittelbares Ergreifen Gottes im Glauben konnte so reden. — Gu. hat richtig beobachtet, daß das Lied nur vom göttlichen Schutz im Leiden, aber nicht von göttlicher Kraft zum Handeln redet; „diese eigentümlich leidsame Haltung" ist für die Kreise, aus denen viele Psalmen hervorgegangen sind, bezeichnend, „es sind die Armen, Gedrückten, Leidenden, die sich in diesen Gedichten aussprechen".

So gibt denn der Aufgesang 1. 2 sofort das Thema des Ganzen an: Schutz und Bergung des Frommen. Es sind zwei dem AT geläufige Bilder, das des gastlichen Wirts und das des schützenden Gastfreunds. — Wenn der Wanderer in heißer Mittagssonne ein gastliches Zelt oder Haus aufsucht, so ist das Erste, daß der Gastfreund ihn unter dem Schatten eines Baumes oder seines Hauses rasten und sich von den Beschwerden des heißen Wanderns erholen heißt (Gen 18, 4; 19, 8). So fühlt sich der Gläubige bei Jahwe zu Hause und wohl versorgt. Aber wer in das Haus des Gastfreunds eingetreten ist, der genießt auch seinen Schutz, so lang er in seinem Bereiche weilt. Wenn bei Israel Feinde unversehens ins Land einbrachen und sengend und plündernd es durchzogen, so flüchten die Leute sich selbst und ihre Habe ins Gebirge (vgl. Ps 11, 1) und suchen Höhlen und Klüfte als Bergungsorte und Berghöhen als natürliche Festungen auf (Richt 6, 2). Ist der Fromme in Jahwes Schutz und Hut, so bedarf er dessen nicht. Jahwe selbst ist dann seine schützende Burg, ja „sein" Gott, der Gott, der ihm zu eigen gehört und den er ansehen darf, als wäre er für ihn allein da. Man sieht wie innig und stark das Band ist, das zwischen Gott und manchen Frommen in Israel geknüpft war. Es wird zum vertrautesten persönlichen Verhältnis und Gott zum allereigensten persönlichsten Besitz des Frommen.

In 3—13 werden nun in zwei Absätzen die Fährlichkeiten beschrieben, denen der Mensch ausgesetzt sein kann und die Hilfe, die Gott dem Frommen zuteil werden läßt, und zwar so, daß in der ersten Strofe 3—8 die ersteren, in der zweiten 9—13 die zweite im Vordergrund stehen. Die bilderreiche Phantasie des Dichters ist dabei fast unerschöpflich. — Todesgefahr und Anschläge von Menschenhand werden auch sonst unter dem Bilde des Jägers, der mit Netz und Fallstrick den Vogel oder das Wild einfängt oder in der Grube das ahnungslos dahinschreitende Tier zu Falle bringt, verglichen (vgl. 38, 13; 124, 7; 18, 6; 116, 3). Liegt das Tier im Netze oder in der Grube, so ist es widerstandslos seinem Verderben preisgegeben: Jahwe hilft seinen Frommen auch aus solcher Gefahr 3. Ein weiteres Bild. Der Vogel, der seine Jungen vor drohender Gefahr behüten will, breitet schützend seine Fittiche über ihnen aus (Dt 32, 11; Matth 23, 37). Was dem Krieger der Schild, das ist dem Küchlein der Mutter Fittig, den jungen Adlern der schützende Flügel des Aars. (Auch die Keruben des Tempels breiten schützend ihre Flügel über die Lade 1 Kön 8, 7.) So Jahwe bei den Seinen. Mit mütterlicher Treue אֱמֶת bietet er beides, Fittich und Schild; ja seine Treue ist noch größer: sie reicht nicht nur den schirmenden Schild, sie ist er selbst, ist mit ihm eins 4

Aber nicht nur Fährlichkeiten von Feinden oder der gewöhnlichen Todesgefahr ist der Mensch ausgesetzt. Es umdrohen ihn außerdem noch allerlei finstere unheimliche Gewalten 5. 6. Bei Tag und bei Nacht lauern sie ihm auf, ihm Verderben zu bringen. Zu den nächtlichen Widersachern gehört die Pest, einem unheimlichen in der Dunkelheit umschleichenden Dämon vergleichbar, zu denen des Tages andre Seuchen, vor allem wohl solche, die wie der Sonnenstich den sengenden Strahlen der heißen Mittagssonne zugeschrieben wurden. (Jirku, Däm. 114f.) Jene kommt auch zu dem Assyrerheer vor Jerusalem und zur ägyptischen Erstgeburt über Nacht (Jes 37, 36; Ex 11, 4f.), wie denn auch in Babylonien Nergal, der Pest- und Seuchengott, bei Nacht umgeht und selbst durch die verschlossenen Türen in die Häuser eindringt (Böllenrücher, Geb. u. Hym. an Nergal 26. 30). Und diese gelten auch bei andern Völkern als die Wirkung verderbenbringender Mittagsgötter. So kennen auch die Griechen allerlei mittägliche Dämonen und die Babylonier hielten ehedem ihren Seuchengott Nergal für eine Gottheit der sengenden Sonne des Hochsommers und des heißen Mittags (Roscher, Mythol. Lexik. II, 2832: meridianus daemon und Jastrow, Relig. Bab. u. Ass. I, 65f. So erklärt sich die LA von 𝔊 s. z. Text). So darf man mit Grund annehmen, daß auch der israelitische Volksglaube ähnlich dachte (vgl. die Gestalt des „Würgeengels"), und dementsprechend wird der „Pfeil", der des Tages fliegt, nichts anderes sein als der vernichtende Sonnenstrahl, den eine Sonnengottheit um die Mittagszeit entsendet (vgl. 121, 6), so wie Apollo seine tödlichen Geschosse, während das „Grauen der Nacht" eben jene nächtliche Pest zu sein scheint. v. 5 würde demnach durch v. 6 seine nähere Erklärung finden.

Seien es aber Pest und Seuchen, seien es andre schwere Heimsuchungen

wie Kriegsnöte, in denen Tausende wie mit einem Schlage weggerafft werden — der in Gott Geborgene sieht sie mit Ruhe herankommen. In höchster Erregung der gehobenen Zuversicht sieht der Sänger sich im Geiste mitten hinein in ein solches Würgen versetzt: zur Linken sinken tausend neben ihm hin, zur Rechten zehntausend, er selbst steht aufrecht und unversehrt zwischen ihnen, weil Gott seinen Schild über ihm hielt 7. Und in all dieser stolzen Zuversicht erhöht es noch sein Gefühl der Verbundenheit mit Gott, daß der Fromme mit eignen Augen das Hinsinken der Gottlosen mitansehen und an der Vergeltung, die an ihnen geübt wird, seine Freude haben kann 8. Daß die Gefallenen Gottlose sind, ist ihm nach der Art der herrschenden Vergeltungslehre selbstverständlich; darum sieht er in ihrem Fall das gerechte Walten Gottes und freut sich des Sieges der guten Sache. Es ist gewiß bezeichnend für die Schranke, die der alttest. Frömmigkeit vielfach noch anhaftet, daß unser Dichter seinem höchsten Preis des Glaubens sofort diese Wendung gibt, die an etwas wie Schadenfreude gemahnt, wenn auch gewiß die Freude an dem Sieg des Guten den Grundton ausmachen mag. Es ist aber auf der andern Seite nicht minder bezeichnend, daß von den Tausenden und Abertausenden, die gerade die Worte unseres v. 7 schon nachgebetet und zu geflügelten Worten in der Gemeinde der Gottgläubigen gemacht haben, gewiß die wenigsten den 8. Vers dazu fügten. Es ist das ein neuer Beweis für die souveräne Art und Weise, wie die Frömmigkeit späterer Jahrhunderte gewisse ihr liebgewordene Psalmworte vergeistigt und über ihre eigenen Schranken hinausgehoben hat.

Sind so die Gefahren, denen der Fromme Trotz bietet, beschrieben, so wird nun in 9—13 die Hilfe, die Gott darreicht, noch näher beleuchtet. Mit emphatischer Voranstellung des אַתָּה wird der ganz persönliche Besitz Gottes besonders betont. „Du selbst, gerade du“ hast den allmächtigen Schutz Gottes, und so bist du mit deinem Hause vor jedem Unheil sicher 9. 10. Und nun erhebt er sich zu neuer hochtönender Bildrede. Es wird sein als trügen dich die Engel auf sanften unsichtbaren Händen durch dieses Erdental, so wohl geborgen bist du in Gottes Hut. Wo sonst die Wege unsicher und voll von Steinen sind, an denen der Fuß jeden Augenblick sich wund stößt — man denke an die „Wege“ noch des heutigen Palästina! —, da schreitest, ja da schwebst du ungefährdet dahin, wie von Engelhänden behütet (Matth 4, 7) 11. 12. Und noch höher steigt sein Flug. Nicht nur Steine mögen dir im Wege stehen, ohne Schaden zu tun. Selbst Ungetüme und giftiges Getier mögen deinen Pfad kreuzen du schreitest ungefährdet darüber weg 13. Wie weit der Dichter hier wörtlich verstanden sein will, wie weit er kühne Bilder für die schwersten Gefahren gebraucht, zu deren Beschreibung er hier noch einmal zurückleitet, entzieht sich unsrem Urteil. Es ist aber immerhin möglich, daß wir es hier gar nicht mit einer ursprünglichen Bildrede zu tun haben, sondern mit einer Übertragung aus der verbreiteten Vorstellung, daß die Gottheit auch den Kampf mit Drachen und feindlichen Ungetümen aufzunehmen hat[1]). So würden wir

[1]) In Babylonien ist die Darstellung des drachentötenden Gottes, der auf das über-

am besten verstehen, weshalb dieser Zug nicht zuvor bei den Gefahren, sondern hier steht. Der Gedanke an die Wunderhilfe überirdischer Geistwesen rief dem Dichter den verwandten an die Wundermacht der Gottheit selbst im Kampf mit widrigen Mächten wach. Was heidnische Götter vermögen, kann auch Jahwe; auch er wird mehrfach als Drachentöter gedacht vgl. zu 104, 26. Und was Jahwe tut, das tun die Seinen ihm nach und in seiner Kraft.

14—16 Eine Gottesstimme. — In der Weise, wie es oben zu Ps 20, 7 ff. erläutert ist, tritt nun Jahwe selbst redend auf, um in feierlichem Orakel das zu bekräftigen, was der Dichter bisher von sich aus sagte. Hatte ehedem der Priester im Namen Gottes solche Gottesworte verkündet, so mag es sich hier eher um eine dichterische Form handeln. Die Absicht ist aber hier wie dort dieselbe, die feierliche Bestätigung des zuvor Gesagten. So wird denn hier den treuen Anhängern Jahwes von ihm selbst Hilfe und Schutz zugesagt, und zwar mit der neuen Begründung, weil sie Jahwes „Namen kennen" **14.** Der Name dient unter Menschen dazu, den einzelnen aus der Menge heraus oder von einem entlegenen Orte her zu rufen. So wird auch Jahwes Aufmerksamkeit geweckt und er herbeigeholt, indem man im Gebet und Kultus ihn mit seinem Namen ruft קרא בְּשֵׁם. Um das tun zu können, muß man freilich diesen Namen kennen. Daher fragt Mose den ihm erscheinenden Gott erst nach seinem Namen Ex 3, 11 ff. So heißt dann den Namen kennen soviel als seine Verehrung kennen, sich zu ihm bekennen. Aber ohne daß dabei jedesmal der ganze eben dargelegte Gedankengang vollzogen würde. Solche Ausdrücke werden im Lauf der Jahrhunderte abgeblaßt; und ihre Herkunft geht dem Bewußtsein verloren. — Außer Schutz und Rettung sind Ehre, langes Leben und Schauen des Heils die Güter, die dem Frommen winken **15**^{b}. **16.** Wahrscheinlich denkt der Dichter sich ihre Zukunft so, daß sie das Heil des messianischen Reiches noch selbst erleben und dann erst, „alt und lebenssatt" und zugleich hochgeehrt, sterben werden; vgl. 50, 15. 23.

Mit diesem frohen Ausblick in die endzeitliche Zukunft, eröffnet durch ein Wort aus Gottes Munde selbst, schließt das gewaltige Vertrauenslied. Ist auch des Sängers Seele noch gefangen in der Vorstellung, daß die Endzeit und das Schauen des Heils sich hier auf Erden vollziehen werden, so hat sie doch die rein zeitliche und irdische Erwartung innerlich überwunden. Im Prinzip will der Dichter nichts anderes als das Schauen des Heils und der seligen Endzeit und er sucht darin die letzte Lösung aller Rätsel des Daseins; so bedurfte es nur des Aufblitzens der höheren Gedanken von dem innern Schauen des Heils und dem jenseitigen Gottesreich, um seine Leser von selbst jene Schranken abstreifen zu lassen, in denen er selbst noch gefangen war.

---

wundene Ungetüm tritt, nicht selten, vgl. TuB II Abb. 169 und I S. 19. Ebenso ist in Ägypten die Darstellung des Gottes, wie er auf Löwen und Krokodile tritt oder auch Ungetüme und Schlangen am Schwanze festhält, geläufig. Sie diente besonders auch als Talisman zum Schutz gegen solche Tiere, Erman, Äg. Rel.^{2} 181.

92 Preis des gerechten Gottes.

1 Ein Psalm. Ein Lied für den Sabbattag.
2 *Es ist köstlich, Jahwe zu danken*
und lobsingen deinem Namen, du Höchster, 3+3
3 *des Morgens deine Gnade verkünden und deine Treu in den Nächten,* 3+3
4 *zum zehnsaitigen Psalter und der Harfe, zu Saitenspiel auf der Zither.* 3+3

5 *Ja du lässest*[a] *deines Tuns mich frohlocken,*
ich juble über das Werk deiner Hände. 3+3
6 *Wie so groß sind, Jahwe, deine Werke, deine Gedanken sind so sehr tief!* 3+3
7 *Ein Tierischer merkt das nicht, und ein Narr achtet solches nicht.* 3+3

8 *Wenn die Gottlosen sproßten wie Gras, die Übeltäter blühten alle,* 3+3
9 *so wars*[b]*, daß sie getilgt würden für immer,*
du aber seist 'der Höchste'[c] *ewig.* 3+3
10 *Ja wahrlich deine Feinde, Jahwe*[d]*,* 3
ja wahrlich deine Feinde vergehn, zerstreut werden alle Übeltäter. 3+3

11 *Mein Horn hast du erhöht als des Wisents , mit frischem Öl 'mich gesalbt'*[f]. 3+3
12 *Mit Lust blickt mein Aug auf meine Feinde*[g]*,*
hört mein Ohr von den Bösewichten[h]*.* 3+3
13 *Der Gerechte sproßt gleichwie ein Palmbaum und wächst wie die Libanonzeder.* 3+3

14 *Gepflanzt im Hause Jahwes sprossen sie auf in den Höfen unsres Gottes,* 3+3
15 *tragen noch im Alter Frucht; so saftig und grün sind sie,* 3+3
16 *daß sie künden, wie gerecht Jahwe ist, mein Hort, und kein Unrecht*[i] *an ihm.* 3+3

a) 𝔐 + Jahwe. b) Nach 𝔐 ist etwa zu ergänzen: „so war es“. Dann muß לְהִשָּׁמְדָם mit 2 Hebungen gelesen werden (*lehiššamᵉdám*). Doch könnte man auch הָלְא einfügen. c) 𝔐 „in der Höhe“ als Accus. des Orts; besser wohl nach 𝔊 ὕψιστος (so auch Luth.) מְרֹמָם als Part. Polal von רוּם; zugleich hat 𝔐 noch יהוה. d) Das 1. Glied ist viell. durch Doppelschreibung entstanden. Doch kann auch beabsichtigte Anadiplosis vorliegen, vgl. 93, 3; 94, 3; 96, 13. e) יְאֹבֵדוּ für יֹאבֵדוּ. f) 𝔐 ist trotz der Betonung auf Ultima schwerlich mit Kautzsch als Inf. Pi. von בלה zu fassen, sondern als Qal 1. Pers. Perf. von בלל mit ungewöhnlicher Betonung (s. Del., auch Baer). Doch ist das Verb. sonst trans., l. daher (Olsh.) בִּלַּחֲנִי. g) 𝔐 שׁוּר „Feind“ ist zweifelhaft; l. בְּשׁוֹרְרָי. h) Der Stichos scheint überfüllt; l. בַּמְרֵעִים und streiche die 2 Worte vorher (die gegen mich aufstehen). i) Kᵉt. עַלְתָה ist zusammengezogen aus (Qᵉre) עַוְלָתָה; über das ā s. GK 90ᵉ; vgl. 58, 3; 107, 42.

Eine Rechtfertigung des gerechten Waltens Gottes im Hymnenstil. Anfang und Ende reden von dem Preis Jahwes; das Hauptstück des Liedes erinnert stark an die Gottes Gerechtigkeit und sein vergeltendes Walten behandelnden Psalmen 37. 49. 73. Die Überschrift bestimmt diesen Psalm für den Sabbat. Tatsächlich diente er diesem Zwecke (*rosch haschana* 31ᵃ, vgl. Wünsche, I 336 f.). Der Grund hierfür ist unsicher, doch vgl. zu v. 14. Die Anordnung ist von kunstreicher Ebenmäßigkeit: 5 vollkommen gleichgebaute Strofen, von denen nur die mittlere in v. 10 durch vielleicht beabsichtigte Verdoppelung um eine Zeile erweitert ist.

2—4 Der hymnische Aufgesang drückt die Freude am Dank gegen Gott aus. Dem Dichter und seiner mit ihm im Tempel versammelten Gemeinde ist das Herz so voll, daß ihnen das Danklied nicht mehr bloße Pflicht ist, sondern Bedürfnis und Freude für sich. Man denke dabei an die gottesdienstlichen Feiern im Tempel an den Sabbaten und besonders an den großen Festen, bei denen die Hallen und Höfe des heiligen Raumes von dem Klang der Preisgesänge widerhallten. Darauf deuten wohl auch die „Nächte“ von 3 hin. Nicht nur der Tag vom frühen Morgen an mit seinen Morgenopfern, sondern auch die Festnacht war dem Dank und der Freude geweiht, vgl. Volz, Das Neujahrsfest Jahwes. Darum sind auch Saitenspiel und Instrumente besonders hervorgehoben, unter den letzteren vor allem die große mit 10 Saiten besetzte Laute oder Harfe, eigentlich נֵבֶל עָשׂוֹר genannt, nach ihr die gewöhnliche, wohl etwas kleinere Laute und die Zither.

5—7 Der Grund des Dankes ist Gottes Gerechtigkeit. Der Ausdruck wird nicht gebraucht, aber der Zusammenhang zeigt, daß der Preis der „Werke“ und der „Gedanken“ Gottes in erster Linie nicht etwa der Größe und Schönheit der Natur oder der Weisheit Gottes im allgemeinen gilt, sondern der Hoheit und Weisheit seines Waltens in der Behandlung der Frommen und Gottlosen, d. h. in seiner vergeltenden Gerechtigkeit. Das alles liegt, fügt der Dichter bei, für den natürlich Urteilenden so klar zutage, daß nur ein vollendeter Tor die Wahrheit dieser Tatsache verkennen kann. Hier und in v. 8 scheint der Dichter von Ps 73, 19f. 22 abhängig zu sein.

8—10 Der Beweis für diese Wahrheit liegt zunächst in Jahwes Verhalten zu den Gottlosen. Gewiß gedeihen sie für eine Weile. Aber ihr Glück ist nur Schein. Sieht man näher zu, so werden sie nur aufbewahrt für das ihrer um so sicherer harrende Verderben. Gott will, indem er sie sich zum Gericht aufspart, gewissermaßen mit einem plötzlichen und vernichtenden Schlage um so augenfälliger kundtun, daß er doch im Regiment sitzt und „der Höchste für ewig“ ist.

11—13 Der zweite Beweis für jene Wahrheit aber liegt in Jahwes Verhalten zu den Frommen, als deren Vertreter der Dichter sich selbst und alle, die so reden können wie er, nennt. Er hat Jahwes Hilfe den Gottlosen gegenüber erfahren und darf sein Haupt erheben und gleichsam sein „Horn“, das Sinnbild der Kraft (ARW 15 [1912] 466), nicht minder stolz emporrecken als der mächtige רְאֵם, der Wildochs, der die Sümpfe Babyloniens belebte und von dort her auch dem spätern Israel wohl bekannt war. 𝔊 nennt ihn μονοκέρως Einhorn, vielleicht weil auf manchen Darstellungen die zwei hochragenden Hörner wie eines erschienen. Er darf weiterhin sein Haupt, wie man es zu Freudenfesten tut (23, 5), mit Öl salben, ja mit frischem — dem besten Öle **11**. Noch mehr: er läßt ihn den Untergang der Gottlosen selbst mit ansehen, und der Dichter macht kein Hehl aus der Freude, mit der er dieses Schauspiel genießt **12**. Ist so der Gottlose beseitigt, so kann es dem Frommen nicht mehr am Gedeihen fehlen, so wenig als dem zum Himmel ragenden Palmbaum, dem

Wahrzeichen einer gesegneten orientalischen Landschaft, oder der stolzen Libanonzeder, der Königin unter den Bäumen des Landes und dem Sinnbild der Kraft und Hoheit. Demgemäß genießen denn auch

14—16 die Frommen den Segen Jahwes sichtbar. Sie stehen in dauernder Gemeinschaft mit Gott und seinem Heiligtum. Sie gehen hier aus und ein, sie wohnen gleichsam alle Tage hier (vgl. 27, 4; 23, 6), ja sie gleichen den Zypressen und Ölbäumen, die sich heute da und dort in dem großen Hofe des Tempelplatzes finden und die wohl schon das Altertum dort kannte — so fest eingewurzelt sind sie in Gottes Nähe und Gemeinschaft. Gottes Segen erhält sie, daß sie noch im Alter frischgrünenden Bäumen gleichen, und so können sie auf ein langes Leben zurückblickend mit dem Sänger des 37. Psalms (37, 25) bekennen, daß sie von ihrer Jugend an bis ins Alter hinein nur Zeugnis von Gottes gerechtem, keinerlei Tadel verdienendem Walten waren.

Man wird nicht verkennen können, wie der Dichter unseres Liedes sich redlich und mit dankbarer Begeisterung für manches, das er an sich und andern erfahren, darum müht, der Zweifel an Gottes Gerechtigkeit Herr und dem großen Problem der sittlichen Weltordnung gerecht zu werden. Aber ebenso klar ist auch, daß er stark an der Oberfläche haften bleibt. Er ist in der Hauptsache damit zufrieden, daß Gott ihm in diesem und jenem Falle die Befriedigung gewährt hat, den Untergang eines Gottlosen zu erleben (vgl. v. 11 f.). Er bleibt damit mitten in der hergebrachten Vergeltungslehre stehen und scheint an ihren schweren Mängeln keinerlei Anstoß genommen zu haben, was um so befremdlicher erscheinen müßte, wenn er wirklich, wie aus v. 7 hervorzugehen scheint, schon den viel tiefere Einsicht verratenden Ps 73 gekannt haben sollte.

93 Preis dem Weltenkönig!

1 *Jahwe ward König, hat sich gekleidet in Hoheit*[a], *mit Macht sich gegürtet!* 6
'Hat' gefestigt[b] *die Welt ohne Wanken,* 2 *fest steht ja von uran dein Thron,* 3+3
von Ewigkeit bist du . . . .' 3

3 *Es erhoben Fluten, Jahwe, es erhoben Fluten ihr Brausen,* 3+3
es erheben Fluten ihr Tosen: — 3
4 *Mehr denn großer Wasser Tosen, ja 'hehrer' denn Meeresbrandung*[d] 3+3
ist hehr in der Höhe Jahwe. 3

5 *Gar verläßlich ist, was du bezeugt, deinem Hause gebührt Heiligkeit,* 3+3
Jahwe, für die Dauer der Zeiten! 3

a) 𝔐 + sich gekleidet hat Jahwe. b) 𝔐 Nif., besser Perf. Piel v. תכן (Vers.). c) Das Prädikat scheint ausgefallen. d) 𝔐 hehr ist . . ., l. אדיר מִמַּשְׂאֵ׳.

Ein profetischer Hymnus auf die Thronbesteigung Jahwes am Ende der Tage. Auch hier fühlt der Dichter sich wie z. B. in Ps 47 und 76 als Seher, der in der Weise der Profeten auf die Endzeit hinausblickt. Die Größe Gottes,

die sich schon in der Schöpfung der Welt vor Zeiten so herrlich erwies, feiert ihren höchsten Triumf in der Thronbesteigung zur Aufrichtung des messianischen Reiches. Hoher Schwung der Rede und kunstreiche Anordnung der Glieder und der Worte verraten einen wirklichen Dichter, der auch die Sprache mit Meisterschaft beherrscht.

1. 2. Der ewige Thron. — v. 1° erinnert an die Schöpfung in der Urzeit. Indem der Seher im Geiste Jahwe seinen Weltenthron am Ende der Tage besteigen sieht, entsinnt er sich dessen, daß dieser Thron nicht erst geschaffen zu werden braucht, er besteht von uran. Indem Jahwe die Welt schuf, hat er sich von selbst als ihren Herrn und König erwiesen. Ja er hat schon damals seinen Thron aufgestellt, um ihn einmal, wenn die Zeit gekommen sein wird, zu besteigen. In heiliger Begeisterung sieht der Dichter diese Zeit gekommen und sieht Jahwe bereits in königliche Prachtgewänder, den Ausdruck seiner Majestät und Macht, gehüllt (vgl. zu Ps 47, 9), den Thron besteigen und sein Königtum antreten.

3. 4. Die tobenden Gewässer. — Der alte Schöpfungsmythus, an den auch Ps 46, 3. 4 anklingt, wußte von gewaltigen Kämpfen, unter denen die Erschaffung der Welt sich vollzog. Im babylonischen Mythus sind es widerstrebende Dämonen, unter ihnen besonders Tiāmat, das Urmeer, die den Schöpfergott Marduk an der Erschaffung der Welt hindern wollen. In Israel ist alles Polytheistische am Mythus abgestreift; es ist alles Schöpfertum auf Jahwe bezogen und jene Kämpfe wirken nur in blassen Erinnerungen und kaum mehr halb verstandenen Anspielungen daran nach, daß Jahwe die Flut *t'hōm* oder die Gewässer oder auch den großen Drachen habe bei der Schöpfung erst bezwingen müssen. So auch hier. Indem der Dichter in den Anfangszeilen des Liedes die Thronbesteigung vor Zeiten der Thronbesteigung am Ende gegenüberstellt, wird er von selbst auf die jene Weltschöpfung begleitenden Umstände geführt. Dies um so mehr, als ja auch jene Kämpfe mit dem tobenden, gegen Jahwe und seine Schöpfung anstürmenden Gewässer sich einst wiederholen werden. Auch die große Flut wird einstens (יִשָּׂאוּ) wiederkehren, vgl. zu Ps 47. — Aber alles das kann nur zur Verherrlichung Jahwes dienen. Wie in der Schöpfung alles zur Ehre Jahwes ausschlug, so wird auch dereinst alles seinem Preise dienen müssen!

5 Abgesang. — Wohl daher denen, die auf diesen Herrn aller Welt bauen! Dies um so mehr, da nicht allein seine Macht und Hoheit groß ist, sondern nicht minder seine Treue gegen das, was er verhieß! Er bewahrt sie den Seinen und bewahrt sie seinem Tempel, dessen Heiligkeit für alle Zeiten unangetastet sein soll. Möglich, daß hier eine zeitgeschichtliche Anspielung aus einer Zeit der Gefährdung des Tempels vorliegt.

94 Triumf von Recht und Gnade.

1	*Jahwe, Gott der Rache, Gott der Rache, erscheine*[a]*!*	4
2	*Erhebe dich, Richter der Welt, vergilt den Hoffärtgen ihr Tun!*	3+3
3	*Wie lang, Jahwe, sollen die Frevler, wie lang die Gottlosen prahlen?*	3+3
4	*Sie geifern, reden Vermessnes, hin und her reden*[b] *die Übeltäter alle;*	3+3
5	*Jahwe, sie zerschlagen dein Volk und dein Erbteil bedrücken sie;*	3+3
6	*erwürgen Witwe und Fremdling und morden die Verwaisten;*	3+3
7	*und denken: „Jah sieht es nicht, der Gott Jakobs merkt es nicht!"*	3+3
8	*Merkt auf, ihr Narren im Volk, und ihr Toren — wann wollt ihr klug werden?*	3+3
9	*Der das Ohr gepflanzt, sollt' nicht hören? der das Aug gebildet, nicht sehn?*	3+3
10	*Der die Völker züchtigt, nicht strafen, der die Menschen Erkenntnis lehrt?*	3+3
11	*Jahwe kennt wohl der Menschen Gedanken: sie*[c] *sind ja ein Hauch.*	3+3
12	*Wohl dem Manne, den*[d] *du züchtigst, Jahwe, durch dein Gesetz belehrst;*	3+3
13	*ihm Ruhe zu schaffen vor dem Unglück, da*[e] *dem Frevler die Grube man gräbt!*	3+3
14	*Denn Jahwe wird sein Volk nicht verstoßen, sein Erbe nicht verlassen;*	3+3
15	*denn Recht muß doch Recht bleiben*[f]*, dem*[g] *fallen alle Redlichen zu.*	3+3
16	*Wer steht mir bei wider die Bösen? wer tritt zu mir wider Übeltäter?*	3+3
17	*Wäre Jahwe nicht meine Hilfe*[h]*, schon läge meine Seel*[i] *in der Stille.*	3+3
18	*Wenn ich dachte, mein Fuß komm ins Wanken, so hielt deine Gnade, Jahwe, mich;*	3+3
19	*bei den vielen Sorgen meines Herzens erfreute dein Trost meine Seele.*	3+3
20	*Ist der Stuhl des Verderbens dir verbündet*[k]*, der Unrecht schafft nach*[l] *Gesetz?*	3+3
21	*Sie rotten sich wider das Leben des Gerechten, verdammen unschuldig Blut.*	3+3
22	*Aber Jahwe ward*[m] *mir eine Burg, mein Gott der Hort meiner Zuflucht;*	3+3
23	*er vergalt an ihnen ihr Unrecht, tilgt sie in ihrer Bosheit aus,*	3+3
	austilgt sie Jahwe, unser Gott!	3

a) l. wohl הוֹפִיעָה. b) Das Hitp. sagt wohl, daß sie sich gegenseitig in Reden überbieten; eine Heranziehung des Arab. (vgl. *'amīr* Emir) „sich als Meister aufspielen" ist nicht nötig. c) auf אָדָם bezüglich. d) In der Umgangssprache wird אֲשֶׁר vielfach einsilbig (vgl. ־ שֶׁ) gesprochen sein; zum folgenden יָהּ s. BH; es mag ירה geschrieben gewesen sein. e) wie 141, 10 עד = während. f) so Luth., wörtl. „das Recht wird wieder Gerechtigkeit". g) auf משפט bezüglich. h) wie 63, 8. i) 𝔐 + „beinah". k) entweder Qal für יַחְבְּרָה (GK 60[b]) oder Pual für יְחֻבְּרָה (Kö.), beidemal mit Suff. für den Dativ. l) andre „gegen"; aber der Sinn ist, daß sie Gesetze benützen, um Unrecht zu tun. m) Die Aoriste sind dem Perf. prof. analog, sie schildern den Ausblick in die Zukunft als im Geiste erfüllt gesehen.

Dem Dichter ist ähnlich wie demjenigen von 36 und 73 das Dasein der Gottlosen zum Problem geworden. Offene Gewalttat und schnöde Rechtsbeugung (4 ff. 20 f.) wecken ihm sorgenvolle Fragen in betreff der göttlichen Gerechtigkeit (3. 20). Aber in gleich bewundernswertem sittlichem wie religiösem Idealismus erhebt er sich über alle Zweifel und Bedenken mit der Gewißheit, daß trotz alledem Recht und Gerechtigkeit ewig gültige und den Menschen be-

glückende Mächte sind und daß neben ihnen die Gemeinschaft mit dem gnädigen Gotte das Gut ist, das den Frommen für alles Leid durch Frevler entschädigt.

1—3 In heiligem Zorn ruft der Aufgesang Gottes Rache und das Eingreifen des Weltrichters herab — augenscheinlich nicht aus Freude am Verderben anderer, sondern, wie das bange Wie lange? in 3 zeigt, in heiliger Sorge um die Sache des Guten. Ihm und andern ist es längst ein unverstandenes Rätsel, warum Gott das Böse so lange gewähren läßt. Wird ihm nicht bald Einhalt getan, so mögen viele an ihm irre werden, vgl. 20.

4—7 Ihr Treiben. — Um der dringenden Bitte Nachdruck zu geben, wird nun jener Treiben geschildert. Die Schilderung erinnert an so manche ähnliche, so in 14, 4; 10, 4. 11; 73, 11 u. a. Man sieht, daß das Lied unmittelbaren Erlebnissen entsprossen ist. Solche Szenen mochten freilich zu verschiedenen Zeiten vorkommen, so daß es nicht möglich ist, aus diesen Andeutungen Bestimmtes über die Zeit des Lieds zu entnehmen. Was aber in den Augen eines Frommen ihr Tun besonders anstößig machen mußte, war das frivole Urteil über Gott 7 nach der Art von 10, 4. 11.

8—11 Apostrofe. — So kann denn auch der Dichter, denkt er an solchen schweren Anstoß, nicht länger an sich halten. In der Weise einzelner anderer Psalmen (z. B. 6, 9) und besonders einzelner Profeten (vgl. Jer 23, 23f., auch Jes 8, 9f.) wendet er sich unmittelbar an die Gottlosen: ob sie vielleicht, wenn nicht von dem Unrecht ihres Tuns, so doch von der Torheit und Verblendung, die ihm zugrunde liegt, zu überzeugen wären. *Quem Deus vult perdere eum dementat.* Welche Torheit, zu meinen, dem Schöpfer von Auge und Ohr, dem Richter der Völker, dessen Gerichte doch offenkundig sind, dem Vater aller Einsicht auf Erden, bleibe verborgen, was der einzelne Mensch — ein הֶבֶל — denkt und tut.

12—15 Gesetz und Recht. — Statt nun aber weiter mit Gott oder den Frevlern zu hadern, weiß der Betende einen andern und bessern Weg, dem, was sein Herz bewegt, Ausdruck zu schaffen. Er besinnt sich auf das, was er im Gegensatz zu jenen schon hat und was er auf Grund davon hoffen darf. So geht nun sein Lied über in einen dankbaren Preis des hohen Glückes, das ihm selbst im Besitz des Gesetzes geworden ist. Ihm ist es keine Last, sondern eine Freude, eine wohltätige, erziehende Macht, die ihn vor dem Schicksal, das die Gottlosen unfehlbar doch noch treffen wird, bewahrt (vgl. zu Ps 1 und 19B) 13, und die ihm und seinem Volke immer wieder die Wahrheit predigt, daß es für den Einzelnen und die Nation eine höchste Gerechtigkeit gibt, der einmal noch alle huldigen müssen 14f. Denn wer solch ein Gesetz gab, muß auch über dem Rechte auf Erden walten; das sittliche Gewissen, das Sittengesetz heischt einen höchsten Gesetzgeber und Richter!

16—19 Gottes Gemeinschaft. — Hat er aber einmal begonnen, sich auf sein eignes stolzes Besitztum, das ihn über die Gottlosen erhebt, zu besinnen, so kann er beim Gesetz nicht stehen bleiben. Er weiß noch ein

anderes — neben dem Gesetz ein Evangelium. Es ist die Gemeinschaft mit Gott, der Besitz seiner Gnade und seines Trostes. Diese höchsten Güter lassen ihn über alles Leid, das von Menschen kommt, freudig wegsehen. Hier wird das Lied, das zürnend, klagend und anklagend begonnen hatte, zum begeisterten Hymnus einer in Gott ruhenden und in seiner Gnade getrösteten Seele auf das, was Gott ihm geworden ist. Es sind Töne, die an Ps 73 und verwandte Lieder anklingen und die uns immer aufs neue zeigen, wie vielfältig und in wie vielstimmigem Chor in Israel dieser Kernpunkt alles religiösen Erlebens, das Erleben Gottes selbst und seiner Gemeinschaft, seinen Ausdruck gefunden hat. So wird die Klage von v. 3 in 16 zur bloß noch rhetorischen Frage, die längst ihre Antwort gefunden hat: Du Gott bist meine Hilfe geworden, vor Feinden, die mich zur „Stille", zum Hades, senden wollten 17; deine Gnade hat mich vor dem Wanken — physisch und im Glauben —, dein Trost vor dem Versinken in Sorgen bewahrt 18f.

20—23 Abgesang. — Damit ist dann auch die gewiß oftmals in seinem Leben in bitterstem Ernste gestellte Frage zur bloß rhetorischen Frage geworden: ob denn die vielfache Beugung des Rechts, die den Stuhl des Gerichtes und Rechtes zu einem Sitz des Verderbens und Unheils macht, von Gott selbst komme? Wie die Menschen es treiben, sagen 20[b] und 21 (vgl. Anm.[1]). Aber auch das kann jetzt seinen Glauben und seine zuversichtliche Freudigkeit nicht mehr erschüttern. Er sieht im Geiste schon den Sieg des Guten und die Vernichtung der Gottlosen vollendet 22f.

95 Prozessionshymnus mit Bußrede.

[Gemeinde:]

1 *Kommt laßt uns Jahwe zujubeln, zujauchzen dem Hort unsres Heils,* 3+3
2 *mit Dank vor sein Angesicht treten, in Lobgesängen ihm jauchzen!* 3+3
3 *Denn ein großer Gott ist Jahwe, ein*[a] *König über die Götter zumal;* 3+3
4 *in*[b] *dessen Hand die Tiefen der Erde, sein sind die Gipfel der Berge;* 3+3
5 *des*[b] *das Meer: er hat es gemacht; und das Trockne: seine Hand hats gebildet.* 3+3

[Priesterchor:]

6 *Zieht ein: fallen wir nieder, uns beugend; knien laßt uns vor unserem Schöpfer!*[c] 3+3
7 *Denn er ist unser Gott und wir sind 'sein Volk und die Schafe, die er weidet'*[d]. 3+3

[Einzelne Stimme:]

Wenn ihr heut doch wolltet hören seine Stimme[e]*:* 3
8 „*Verstockt nicht euer Herz wie bei Meriba, wie am Tag von Massa in der Wüste;* 3+3
9 „*da mich eure Väter versuchten, mich prüften, und doch sahn sie mein Tun!* 3+3
10 „*Vierzig Jahr hatte ich Abscheu vor 'jenem' Geschlechte und sprach*[f]*:* 3+3
»*Ein Volk irren Geistes sind sie, erkannten nicht meinen Weg!*« 3+3
11 „*So schwor ich in meinem Zorn: »Sie sollen nicht zu meiner Ruhe eingehn!*«" 3+3

a) 𝔐 „großer K." b) 𝔐 + אשר. c) 𝔐 + Jahwe. d) 𝔐 „das Volk seiner Weide und die Schafe seiner Hand" = s. Lieblingsschafe (Ez 27, 21; Jes 57, 10). Aber vgl. 𝔊

und 100, 3. e) 𝔐 ist in Ordnung (gegen BH). f) l. nach 𝔊 𝔖 Hie., wodurch (gegen BH) *baddōr hahū wa'omar* zu einem Stichos werden.

Der Psalm besteht aus drei Teilen. Der erste, v. 1—5 ist ein Hymnus und erklärt sich nach Ps 100 und 48; besonders ist über das Jauchzen und die Festfreude die Erklärung zu Ps 48 zu vergleichen. Die Festgemeinde, von der Stadt zum Zion hinaufwallend, singt den Hymnus. Vor dem Tempeltor angelangt wird sie von einem Priesterchor zum Eintritt aufgefordert, v. 6. Das ist der zweite Teil, v. 6 und 7^{ab}. Auch er hat in Ps 100, 4f. seine nächste Parallele (s. dort). Wie beschaffen derjenige sein muß, der als ein Würdiger ins Heiligtum eintreten will, sagen Psalmen wie der 15. und 24, 3ff. Es folgt ein dritter Teil, v. 7^{c}—11 in dem der Dichter zum Profeten wird und der Festhymnus in eine ernste Mahnrede übergeht. Auch hier darf, so wenig als in Ps 81, ein selbständiges Gedicht vermutet werden. Das Fest mit seinem lauten Jubel und seinen Äußerlichkeiten gab (s. zu Ps 81) profetischen Männern reichlichen Anlaß, die Gemeinde zu mahnen, über dem Opfermahl und der Festesfreude das Wichtigste nicht zu vergessen, was die großen Feste, besonders Passah und Laubhüttenfeier, predigten, die großen Taten Jahwes und was sie dem Geschlecht der Gegenwart zu sagen hatten. So stellt das Gedicht seinem Charakter und Aufbau nach durchaus ein Gegenstück zu Ps 81 dar, dessen Erklärung der Leser nachsehen möge.

Auch unser Psalm wie der 81. atmet, obwohl gleich jenem vermutlich der frühen nachexilischen Zeit angehörig, echt profetischen Geist. Beide haben darin ihren besonderen Wert für uns, daß sie zeigen, wie die profetische Predigt mit ihrer über den Kultus und seine Zeremonien hinausweisenden und ihn adelnden sittlichen Forderung auch in nachprofetischer Zeit nicht nur fortlebte, sondern selbst noch im Tempel und unter den Augen der Priesterschaft zum Worte kam. Solche Psalmen lehren uns damit, daß es auch in jener Zeit, die wir als die Zeit der Priesterherrschaft und des Levitismus anzusehen gewohnt sind, erleuchtete Geister gab, denen der Kultus mit seinen Tierschlachtungen und äußern Riten nicht Selbstzweck war und nicht etwas, in dem ihr religiöses Verlangen Sättigung fand, sondern nur äußeres Sinnbild der geistigen Anbetung Gottes, der inneren Hingabe an ihn und der geistigen Gemeinschaft mit ihm, wie ihnen die äußere Reinheit zum Sinnbild der sittlichen Reinheit und das Halten der äußeren Satzung zum Bilde des Gehorsams gegen das sittliche Gebot Jahwes geworden war.

1—5 Der Hymnus. — Über den Festjubel s. zu Ps 48 (bes. 48, 12) und 81. Die Gemeinde ist in feierlichem Zuge den Zionhügel hinauf begriffen. Demnächst wird sie am Tor des Tempelhofes angelangt sein und dann „vor sein Angesicht treten". Als Grund, weshalb man auf diesem Gange und nachher drinnen Jahwe zujauchzen soll, wird wie in 100, 3 Jahwes Größe angegeben. Je mehr der Sterbliche sich in die Größe und Allmacht Gottes versenkt, um so stärker wird sein Herz überwallen von Bewunderung und Anbetung für ihn. Jahwes Größe aber bekundet sich in seiner Erhabenheit über die Götter —

man glaubte längst nicht mehr an ihr Dasein wie vor Zeiten, aber in der Redefigur spielen sie noch immer eine Rolle (so auch 96, 4; 97, 9) — und in seiner Schöpfermacht: Hohes und Tiefes, Land und Meer, kurz alles ist sein Gebilde. Ein solcher Gott verdient in der Tat Preis.

6. 7ab Der Einzug. — Ist die Prozession am Tor angelangt, so ladet ein Priesterchor sie zum Eintritt in den heiligen Bezirk ein. Vgl. zu Ps 15; 48, 13ff. und 100, 4. Nun, da der heilige Raum erreicht und das Angesicht des Höchsten nahegerückt ist, verstummt eine Weile Gesang und Jubelruf (um freilich bald wieder neu anzuheben, vgl. 100, 4): wie man vor dem irdischen Herrscher niederfällt und den Staub küßt [1]), so noch viel mehr sinkt der Fromme vor seinem Schöpfer, wenn er sich ihm nahen darf, erst zur Erde und ins Knie [2]). Er tut es mit Ehrfurcht, aber auch mit freudigem Stolz, denn Israel weiß: dieser Schöpfer ist unser Gott, uns zu eigen und unser Hirt, vgl. 23, 1.

7c—11 Gottes Stimme. — Der Form nach ist dieser Teil des Psalms ohne Zweifel nach der Art von 81, 6cff. zu verstehen. Fällt auch hier die Stimme Gottes ganz unvermittelt ein, so ist doch anzunehmen, daß sie so gedacht ist, als wäre sie durch einen einzelnen profetischen Mann mitgeteilt, wie in 81, 6c. Auch dem Inhalte nach berühren unsere Worte sich mit jenen nahe; möchte der heutige Freudentag in der festlich erregten Gemeinde die schönste und edelste Frucht der Festfreude zeitigen, die Bekehrung der Herzen zu Gott, die die Väter so lange und zu ihrem Schaden nicht finden konnten! Die Überlieferung über Massa und Meriba als Haderwasser, bei dem das Volk gegen Jahwe haderte und ihn versuchte, folgt hier 8f. im Unterschied von 81, 8 ziemlich derjenigen von Ex 17, 1—7; Num 20, 1—13. Der Schluß der Gottesrede 10. 11 spielt an an Worte wie die von Dt 12, 9ff.; Num 14, 26ff. Eigenartig ist nur die Beurteilung des Wüstenvolkes als *toʿē lebab*, mit dem Sinn in die Irre gehend: weil eigenwillig vom rechten Wege abweichend verlieren sie sich in die Abwege der Sünde und des Götzendienstes. Möchten die Enkel heute zurückkommen! Dann wollte Jahwe ihnen den Weg zur wahren Ruhe, eigentlich „Ruhstatt“ zeigen. Auch hier, wie in 81, 16f. nimmt der Psalm eine eschatologische Wendung. Die *mᵉnucha* ist die verheißene Vollendung mit allem, was sie leiblich und geistig an Segen in sich schließt [3]). Dieses Sehnen nach der „Ruhstatt“ und zugleich die eindrucksvolle Erinnerung an das „Hadern“ der Väter darf vielleicht so gedeutet werden, daß das Lied der ersten Zeit der Restauration mit ihren vielfach noch zu Klagen und Murren Anlaß gebenden Verhältnissen entstammt, vgl. Hagg 2, 3; Mal 2, 17; 3, 14f.

[1]) Vgl. 2 Sam 14, 33; 1 Kön 1, 23 u. ö.; ebenso fast zahllose Male in den Amarnabriefen.

[2]) Vgl. Salomo in 1 Kön 8, 54 und für die assyrische Sitte des Knieens beim Gebet Jastrow, Relig. Ass. u. Bab. I 442.

[3]) Die eigentümliche Ausdrucksweise „Ruhe“ für den Frieden mit Gott scheint übrigens übernommen: in babylonischen Gebeten hat sie im Sinne von: Beruhigung der Gottheit eine ähnliche Bedeutung, vgl. Jastrow I 503.

96 Das künftige Heil in der Endzeit[a].

[1] *Singet Jahwe ein neues Lied, Jahwe singe alle Welt!* 4+3
[2] *Singet Jahwe, lobpreist seinen Namen, verkündet tagtäglich sein Heil!* 4+3
[3] *Erzählt bei den Heiden seinen Ruhm, seine Wunder bei allen Völkern!* 3+3
[4] *Denn groß ist Jahwe und gar preiswürdig, ja furchtbar den*[b] *Göttern zumal.* 4+3
[5] *Denn die Götter der Heiden, allesamt sind sie Götzen,*
aber Jahwe hat den Himmel gemacht: 4+3
[6] *Hoheit und Majestät sind vor ihm, in seinem Heiligtum Macht und Pracht.* 3+3

[7] *Bringet dar Jahwe, ihr Geschlechter der Heiden,*
bringet dar Jahwe so Ruhm wie Preis[c]*!* 4+4
[8] *Bringet dar Jahwe seines Namens Ruhm,*
tragt Gaben heran, kommt in seine Vorhöfe! 4+4
[9] *Fallt nieder vor Jahwe im heiligen Schmuck, ja bebe vor ihm alle Welt!* 4+3
[10] *Ruft aus unter den Heiden: Jahwe ward König,*
'hat' gefestigt[d] *die Welt ohne Wanken* 4+3
[wird richten die Völker nach dem Recht]. 3

[11] *Des freu sich der Himmel und jauchze die Erde,*
es brause das Meer und was es füllt; 4+3
[12] *es jauchze das Feld und was immer drauf steht,*
'ja'[e] *es jubeln alle Bäume im Wald* 4+3
[13] *vor der Nähe Jahwes, wenn er kommt, wenn er kommt, die Erde zu richten!* 3+3
Er richtet den Erdkreis gerecht und die Völker in seinen Treuen. 3+3

a) Vgl. die Parallele in 1 Chr 16, 23—33; über die Varianten s. BH. b) Zu בְּ vgl. Zef. 2, 11. c) Vgl. 29, 1ff. d) Vgl. zu 93, 1. e) l. אַף.

Dieser Psalm gehört mit Ps 98 aufs engste zusammen. Beide sind stark beeinflußt von Gedanken und Wendungen Deuterojesajas. Besonders die Gegenüberstellung Jahwes und der nichtigen Götzen und das Mitjubeln aller Kreatur mit Israel und den Heiden stammt dorther. Aber sie entstammen doch einem echten Dichter, den es nur ehren kann, daß er unter den mancherlei der spätern Zeit zur Verfügung stehenden Meistern der Vergangenheit in wichtigen Stücken gerade jenen großen Unbekannten sich zum Muster gewählt hat. — Beide Stücke sind Tempellieder, also gottesdienstliche Preislieder, vgl. bes. Ps 96, 8. Ihren Gegenstand bildet die Thronbesteigung Jahwes in der Endzeit. Sie wird teils als schon geschehen geschaut wie in den eigentlichen endzeitlichen Profetieen: „Jahwe ist König geworden" 96, 10; 97, 1, teils als erst kommend 96, 13; 98, 9. Die letzteren Wendungen liefern den zwingenden Beweis dafür, daß wir es mit eschatologischen Gedichten zu tun haben und geben für andre, sonst gleichartige Lieder, in denen jener Zusatz fehlt, den Anhaltspunkt für die Erklärung. — Als Dichtung stehen beide, besonders Ps 96 recht hoch. Der Verfasser verfügt über gewaltigen Schwung, herrliche Phantasie und prachtvolle Sprache.

1—6 Das neue Lied. — Wie Ps 33, 3 und wie schon Jes 42, 10 ausgerufen hatte, genügten für das Große, das hier besungen werden soll, die alten längst bekannten Preislieder nicht mehr. So soll nun ein neues erschallen und die Festgemeinde im Tempel mit sich fortreißen, ja weit über sie hinaus die ganze Welt erfüllen. Gerade sie. Denn das Neue, das verkündet wird, ist, daß Jahwe auch den Heiden gehören soll. Wie bei Deuterojesaja, so wird auch hier das Königtum Jahwes über alle Welt, also der Anbruch des Reiches Gottes und der messianischen Heilszeit nicht allein als Triumf über die Heiden gefaßt, sondern zugleich als der Heiden Heil. Damit wird Israel seine Weltmission und sein erhabener Missionsberuf an den Heiden zur Pflicht gemacht. In der Tat ein „neues Lied"! Des einen Gottes Größe und Ehre soll allen Völkern kund und von ihnen anerkannt werden, vgl. Jes 42, 4. 10—12; Jes 2, 2 ff. 1—4. — Damit fallen dann die heidnischen Götter von selbst dahin, vgl. 97, 7 ff. Und wie Deuterojesaja nicht müde wird, von dieser erhabenen Gotteserkenntnis aus die Nichtigkeit der Götzen zu verhöhnen (Jes 40, 18 ff.; 41, 21 ff.; 46, 5 ff.), so unser Dichter. In seinem jauchzenden Geiste sieht er sie, die „Werke von Menschenhand" und menschlicher Einbildung, schon in den Staub gesunken vor dem wahren Schöpfer der Welt, vor dem — den Serafim und himmlischen Heerscharen von Jes 6 gleich — Majestät und Hoheit als seine persönlichen Diener im himmlischen Heiligtum stehen 5. 6.

7—10 Der Reigen der Völker. — Wie darum den Erdenkönigen bei ihrer Thronbesteigung die Untertanen in festlichem Schmuck zujubeln (vgl. zu 47, 2 ff. u. S. 174), und besonders wie in Ps 29 dem höchsten Gott die himmlischen Wesen als seine Diener und sein Hofstaat huldigen: so sieht nun der Seher die Völker allzumal in feierlichem Zuge vor Jahwes Thron erscheinen, ihren neuen König zu ehren und ihm mit Gaben zu huldigen. Vgl. weiter zu Ps 29, 1. Der Schöpfer aller Welt ist auch ihr Richter, dem sich alle Heiden freiwillig beugen; vgl. 93, 1 ff. Es ist ein Bild von majestätischer Schönheit, in dem der Dichter hier an der Hand von Gedanken, wie sie die Profeten ausgesprochen hatten (Jes 60, 6 ff.), die Heiden zur Festprozession im Tempel erscheinen läßt, um ihre Weihgeschenke vor Jahwe niederzulegen. Vgl. noch zu 47, 10.

11—13 Der Hymnus der Natur. — Ja des Dichters Phantasie geht noch weiter. In kühnem Fluge schweift sie über das ganze Weltall hin und zieht Natur und Kreatur mit hinein in den Jubelruf der Völker und himmlischen Heere:

Himmel, Erde, Luft und Meer zeugen von des Schöpfers Ehr!

Vgl. ähnliches in Ps 103, 22. So muß alles, was ist und lebt, Jahwe dem Weltenkönig und Weltenrichter zujauchzen, wenn er erscheint, die Welt zu richten. Und sie alle tun es mit Freuden, wissen sie doch, daß ein gerechter Richter kommt! Vgl. noch zu 47, 9 und zu Ps 97 und 98. Auch hier geht der Dichter nicht vollkommen in eignen Gedanken. Aber es tut der Größe

seines Liedes keinen Eintrag, daß vor ihm schon andere Ähnliches gesagt haben, vgl. z. B. Jes 44, 23; 49, 13; 55, 12.

97 Der König der Zukunft ein König der Wahrheit und Gerechtigkeit.

1 *Jahwe ward König, des juble die Erde, des freu sich die Menge der Inseln!* 4+3

2 *Gewölk und Dunkel sind um ihn,*
Recht [und Gericht] *ist die Stütze seines Throns.* 3+3
3 *Ein Feuer geht her vor ihm, leckt rings um seine 'Schritte'*[a]. 3+3
4 *Seine Blitze erhellen die Welt, die Erde erblickt es und bebt.* 3+3
5 *Wie Wachs zerschmelzen die Berge*[b] *vor dem Antlitz des Herrn aller Welt.* 3+3
6 *Seine Gerechtigkeit künden die Himmel, seine Herrlichkeit schaun alle Völker.* 3+3

7 *Beschämt stehn die Bilderanbeter, die mit den Götzen sich brüsten:* 3+3
ihm huldigen die Götter zumal. 3
8 *Mit Freuden vernimmt es Zion, es jauchzen die Töchter von Juda* 3+3
ob deiner Gerichte, Jahwe! 3
9 *Denn du*[c] *bist der Höchste über alle Welt, bist hoch erhaben über alle Götter.* 4+4

10 *Jahwe 'hat lieb, die' das Böse hassen*[d], 4
behütet die Seelen seiner Frommen, reißt sie aus der Gottlosen Hand. 3+3
11 *Ein Licht 'erglänzt'*[e] *dem Gerechten, den redlichen Herzen Freude:* 3+3
12 *freut euch Jahwes, ihr Gerechten, und dankt seinem heiligen Namen!* 3+3

a) 𝔐 „seine Widersacher"; l. צָרָיו (andere weniger gut צֻרִים Felsen). Daß Jahwe sonst hier nicht schreitet (Gunk.), darf angesichts des schematischen Charakters solcher Schilderungen nicht gepreßt werden. Sonst wäre auch 3[a] unmöglich. b) 𝔐 + „vor d. Antl. Jahwes", aber gegen das Metrum. c) 𝔐 + Jahwe. d) So zum Teil nach HSS (l. אֹהֲבֵי und שֹׂנְאֵי). 𝔐: „die ihr J. lieb habt, hasset" . . . e) l. זרח; 𝔐 „ist gesät".

Auch dieses Lied ist wie 96 u. 98 ein profetischer Sang über das vom Dichter nach Art der Profeten schon gegenwärtig geschaute Ende der Welt. Der Sänger besingt die Thronbesteigung Jahwes als König über alle Welt und was dann, wenn sie kommt, geschehen wird. Aber die Hauptsache dabei ist ihm, nicht wie es bei manchen ähnlichen Liedern wirklich oder scheinbar der Fall ist, die äußere Erscheinung der Herrlichkeit Jahwes oder der Sieg über die Völker, sondern die innere Herrlichkeit, der geistige und religiöse Gewinn seines Kommens: der Sieg über die Götter und damit der Triumf der wahren Gotteserkenntnis (so auch schon in 96 u. 98, besonders 96, 4 ff.) und vor allem der Sieg der Gerechtigkeit, des edelsten Kleinods des neuen Gottesreiches.

Damit erhebt sich unser Psalm weit über die Mehrheit der Profetien und Lieder über die Endzeit, indem er jene rein religiösen Güter viel bewußter und klarer als es meist zu geschehen pflegt, in den Mittelpunkt stellt und alles andere als bloßes Beiwerk, als lediglich abgeblaßtes und erstarrtes Begriffsmaterial einer innerlich abgetanen Eschatologie behandelt, das mitgeführt wird aber seine Bedeutung verloren hat.

1 Die Thronbesteigung. — Der Aufgesang bejubelt in der Weise eines irdischen Königsliedes (vgl. 2 Sam 15, 10; 2 Kön 9, 13) die Thronbesteigung Jahwes über alle Völker, die der Sänger als geschehen schaut. Da alle Völker die Untertanen sind, so muß die ganze Erde mit den fernen Inseln und Meergestaden den Preisgesang anstimmen, wenn er seinen himmlischen Thron, den v. 2b geradezu nennt, besteigt. Vgl. des weitern die ausführliche Erörterung zu Ps 47, 2ff., auch das zu 96, 1 Ausgeführte.

2—6 Des Königs königliche Erscheinung. — Nun soll der Hörer auch erfahren, wie Jahwes Thronbesteigung sich vollzieht. Werden beim irdischen König an seinem Ehrentage alle Herrlichkeiten des Königreiches und all sein Prunk aufgeboten, den neuen Herrscher zu ehren und seine Erscheinung würdig seiner hohen Macht zu zeigen, so auch bei Jahwe. Die höchste Machtentfaltung des Himmelsgottes begleitet die feierliche Handlung. Wie ein Hofstaat sammeln sich um den Herrscher dunkle Wolken. Aus ihrem schwarzen Düster bricht die Lichterscheinung des Himmelsherrn um so glänzender hervor. So schreitet er in Licht gehüllt zum Throne hin: „Feuer züngelt um seine Schritte“ und „Blitze erhellen den Weltkreis“. Aber es ist nicht bloßes Fackellicht, wie es etwa den durch die Nacht hinschreitenden Erdenkönig begleitet. Jahwe umgibt ein gewaltiges zehrendes Feuer, so mächtig, daß die Berge wie am Lichte zerronnenes „Wachs dahinschmelzen“ vor ihm, dem „Herrn aller Welt“.

Man sieht deutlich, das ist die Schilderung eines Feuergottes, so wie der mosaische Jahwe im feurigen Busche erscheint und als ein verzehrendes Feuer unter seine Feinde fährt, oder wie er am Sinai in Blitz, Donner und Erdbeben und unter dem Rauchen und Feuerspeien des Berges sich offenbart, so erscheint er auch hier, wenn er zur Feier seiner Thronbesteigung alle Macht und Pracht seiner göttlichen Majestät entfaltet, als Blitz- und Feuergott, in Gewitter, Erdbeben (4b) und vulkanischer Entladung. So muß ehedem, wohl in vormosaischer Urzeit, der Gott der Wüsten- und Wanderstämme, den Mose als „Jahwe“ für Israel übernahm und mit dem Gott der Väter verband, ausgesehen haben. Wo seine Erscheinung nach ihrer schreckhaften, vernichtendes Gericht bringenden (vgl. z. B. Mi 1, 4; Ps 46, 3f.) oder auch, wie hier, nach der Seite ihrer Machtentfaltung geschildert werden soll, da werden diese Züge wieder hervorgeholt, vgl. noch zu Ps 18, 8ff. Oft genug sind diese Schilderungen ohne Zweifel wirklich gemeint gewesen. Aber nicht selten bedeuten sie nur noch ein Schema, das aus alter, halb oder ganz mythologisch denkender Zeit herübergenommen ist, aber seinen ursprünglichen Inhalt verloren hat. Solche Darstellungen haben dann nur noch die Kraft von starken plastisch gehaltenen Bildern für die Macht, Größe und Herrlichkeit Jahwes; sie sagen dann tatsächlich nicht viel mehr als unsere Sprache meint, wenn sie im Gebet und der religiösen Sprache vom Arm, der Hand, dem Auge und Ohr Gottes redet. Diese Erkenntnis ist für das richtige Verständnis mancher Psalmen, wie oben bei der Erklärung des 46. Psalms an einem besonders wichtigen Beispiel

dargelegt ist, von entscheidender Bedeutung. Der Gegenstand wird von mir an dieser Stelle eingehender behandelt, weil sich gerade hier der je und dann vollkommen abgeblaßte, seines ursprünglichen Inhalts entleerte Charakter solcher Schilderungen an einem besonders deutlichen Beispiel belegen läßt.

Der eigentliche Höhepunkt der ganzen Schilderung wird nämlich erst in v. 6 erreicht. Ganz den vorhergehenden Versen, die von der Machterscheinung Jahwes redeten, entsprechend schauen hier in 6 b die Völker Jahwes „Herrlichkeit", seine Majestät. Um so befremdlicher aber ist 6 a: die Himmel künden Jahwes Gerechtigkeit. Wie diese Gerechtigkeit gemeint ist, zeigt v. 10. Es ist nicht einfach das Strafgericht über die Feinde und Wiedersacher, dem etwa das Niederschlagen der Völker folgen würde, damit gemeint, wie vielleicht manchmal sonst in anderem Zusammenhange gedacht werden könnte, sondern es handelt sich um das Walten Jahwes nach den Maßstäben seiner sittlichen Heiligkeit. Was aber hat diese Gerechtigkeit mit jenen Erscheinungen von Feuer, Blitz und Erdbeben zu tun, die lediglich Jahwes verzehrende Macht bekunden? Die Antwort lautet: tatsächlich nichts; jene Schilderungen sind nicht mehr wirklich gemeint, sie sind nur noch Bilder für die Allmacht, die Jahwes gerecht richtendes Walten ermöglicht. Daß diese Erklärung richtig ist, beweist v. 2 b. Ähnlich wie in 89, 15 (vgl. 85, 10 ff.) heißen hier Recht und Gericht die Grundlagen מכון oder Stützen des Thrones, den der göttliche Weltkönig im Himmel unter jenen majestätischen Feuererscheinungen besteigt. Das Bild ist aus der Anschauung der kunstreich geschnitzten Thronsessel der Herrscher der Zeit geschöpft, denen es auch an kostbaren Säulen und Füßen nicht fehlte. Ja an dem Thronsitz Sanheribs in Lachis, ebenso am Götterthron des Sonnengottes tragen scheinbar Genien den Sitz (s. m. Altt. Wiss.[4] Taf. 13 u. TuB II, S. 57). Im Rahmen der ganzen Schilderung wäre man nicht verwundert, wenn die Säulen von Gold, von Edelstein oder Kristall oder von Lichtglanz umflossen genannt wären. Was tun aber hier Recht und Gerechtigkeit? Die Antwort ist dieselbe wie vorhin. Ein Thron mit Säulen aus Recht statt aus Kristall ist kein wirklicher, sondern ein gedachter, ein bildlicher Thron. Und vor allem ist ein Thron dieser Art kein Sitz eines Feuer sprühenden und Berge schmelzenden Gottes mehr. Alles andere sind Bilder und was bleibt, ist der allmächtige, aber geistige und sittlich-gerechte Gott, der die Herrschaft über die Welt antritt.

7—9 Der Sieg der Wahrheit. — Daß vor einem solchen Gotte weder die Götzenanbeter noch ihre Götter bestehen können, versteht sich von selbst, ähnlich wie 96, 4 ff. So stehen jene beschämt und diese zerfallen dem Gerichte des Höchsten und beugen sich. Als אלילים Nichtse sind sie streng genommen gar nicht oder höchstens Scheinwesen, die neben Gott selbst nichts zu sagen haben. Zion aber und die Landstädte — das sind die „Töchter" — Judas triumfieren über den Sieg Jahwes. Es ist nicht der Sieg Israels über die Heiden, wie er manchmal in fleischlicher Hoffnung bejubelt wird, sondern Jahwes über die Götzen, d. h. der Sieg der wahren Gotteserkenntnis, wie er

in Jes 2, 2ff. erwartet wird und damit der Sieg der Wahrheit über den Irrtum. Die große Weltmission Israels — eine erhabene Aufgabe —, den Heiden und aller Welt den wahren Gott zu verkünden, feiert in Jahwes Thronbesteigung am Ende der Tage und in dem Anbruch seines Reiches ihren herrlichsten Triumf.

10—12 Der Triumf der Gerechtigkeit. — So vollendet sich denn auch das Letzte und Höchste. Ist der Gott der Wahrheit von aller Welt als Herr und König anerkannt, so führt er auch im Leben Wahrheit und Gerechtigkeit zum Siege. Gottlosigkeit, Frevel und Unterdrückung — vielleicht ist auch an die Verfolgung der Frommen gedacht — finden ihren gerechten Vergelter, die Redlichen und Gerechten aber ihren Beschützer. Ihnen glänzt ein „Licht" auf. Das verzehrende Feuer ist zum hellen Gnadenscheine geworden. Auch hier verdient Beachtung, daß der sonst so beliebte Gegensatz von Israel und den Heiden ganz fehlt. Es ist gewiß, daß mit den Frommen und Gerechten auch an Israel, ja zumeist an Israel gedacht ist. Aber es ist nicht Zufall, daß weder Israel genannt wird, noch gar die Heiden. Auch sie, wofern sie „das Böse hassen", sind eingeschlossen, und so bekundet unser Lied am Schlusse noch einmal in schönster Weise seine weltumspannende geistige Gottesauffassung.

98 Das künftige Heil in der Endzeit.

1 Ein Psalm.

Singt Jahwe ein neues Lied, denn er hat Wunder getan! 5
Ihm hat seine Rechte geholfen und sein heiliger Arm: 5
2 *'Er'[b] tat kund sein Heil, hat der Heiden Blick sein Rechttun enthüllt;* 6
3 *hat gedacht seiner Gnade und Treue dem Haus Israel.* 5
Nun sahn alle Enden der Erde das Heil unsres Gottes! 5

4 *Jauchze zu Jahwe alle Welt, brecht aus in Jubel und spielt!* 3+3
5 *Spielt Jahwe auf mit der Zither, mit Zither[a] und lautem Gesang,* 3+3
6 *mit Trompeten und Hörnerschall jauchzt vor des Königs Antlitz[b]!* 3+3

7 *Es dröhne das Meer und was es füllt, der Erdkreis und die darauf wohnen;* 3+3
8 *die Ströme sollen Beifall klatschen, die Berge sollen jubeln zumal* 3+3
9 *vor der Nähe Jahwes, wenn er kommt, 'wenn er kommt', die Erde zu richten[c]!* 3+3
Er richtet die Welt gerecht und die Völker in Billigkeit. 3+3

a) Die Redeform der Anadiplosis ist diesen Liedern geläufig. b) יהוה scheint Glosse. c) Vgl. die Anm. a und 96, 13.

Der Psalm erklärt sich zum größeren Teil nach Ps 96, mit dem er sich aufs engste berührt. Sie mögen beide von demselben Dichter stammen, der sein Thema für verschiedene Anlässe variierte. Es ist deshalb für das Allgemeine wie für die Einzelerklärung zunächst Ps 96 zu vergleichen. Auch hier haben wir es mit einem Kultuslied profetisch-endzeitlichen Charakters zu tun.

1—3 Das neue Lied. — Vgl. im allgemeinen zu 96, 1—6. Eigenartig für unser Lied ist die Erinnerung an Jahwes Arm. Damit ist an die

Kämpfe gemahnt, ohne die die Huldigung der Heiden sich nicht vollzieht. Das Nähere hierüber vgl. bei 47 u. 76, 2ff. 5ff. Sein „heiliger", d. h. göttlicher, majestätischer Arm schlägt alle Feinde nieder 1. Als Frucht des entscheidenden Schlages aber wird sodann Israel sein „Heil", den Heiden aber ihr „Recht". Was für Israel Heil und Sieg oder Befreiung und Erlösung bedeutet, ist für die Gott feindlichen Heiden zunächst Erweisung göttlicher Strafgerechtigkeit 2. 3[a]. Erst wenn sie ihren Zweck erreicht hat, kann auch ihnen das Heil werden 3[b]. Man sieht, daß hier die Vorbedingung, unter der den Heiden das Heil werden soll, erheblich stärker betont ist als in Ps 96. Dort ist nur der lichte Universalismus des Heils gezeichnet, hier ist diese Allwirksamkeit der Gnade noch einigermaßen getrübt durch die dunklen Schatten des Gerichts.

4—6 Der Reigen der Völker. — Auch hier folgt derselbe Gedanke wie in 96, 7ff. und ähnlich schon 47, 10. Dies zeigt, daß auch hier, trotz der eben gemachten Wahrnehmung, dem Dichter alles auf den Jubel und die Freude der Heiden über das ihnen gewordene Heil ankommt. Das strahlende Licht der Frohbotschaft sollte sich von dem dunklen Hintergrunde nur um so heller abheben. Im übrigen wird hier Prozession und Reigen fast noch plastischer geschildert als in 96: man sieht sie allesamt heranziehen mit Zither und Gesang, Trompeten und Posaunen und jauchzend ihrem König huldigen!

7—9 Der Hymnus der Natur. — Vgl. dazu bei 96, 11ff.

99 Preis dem Sieger und dem Heiligen.

1 *Jahwe ward König — da zittern die Völker,*
der auf Keruben thront[a] — da 'wankt'[b] die Erde. 4+4
2 *Ja groß ist Jahwe in Zion, erhaben über alle Nationen.* 3+3
3 *Man preise deinen Namen, so groß und so hehr,* 4
'ja', heilig ist er[c]. 2

4 *'Und ein Starker ward König'[d], der liebet das Recht, —*
du brachtest, was recht ist, zustand: 4+3
gerecht Gericht in Jakob du hast es geübt. 5
5 *Preist hoch Jahwe, unsern Gott,*
werft euch nieder am Schemel seiner Füße! 3+3
'Ja', heilig ist er[c]! 2

6 *Bei seinen Priestern sind Mose und Aaron, ein Samuel bei seinen Bekennern[e];* 3+3
sie riefen[f] zu Jahwe, und er hörte auf sie. 4
7 *In der Wolkensäule da sprach er zu ihnen,*
die bewahrt sein Gebot und das Recht, das er gab[g]. 4+4
8 *Jahwe, unser Gott, du hast sie erhört,* 4
warst ihnen ein verzeihender Gott und 'suchtest nicht heim'[h] ihre Taten. 3+3
9 *Preist hoch Jahwe, unsern Gott,*
werft euch nieder vor seinem heiligen Berg! 3+3
Ja, heilig ist Jahwe, unser Gott! 3

a) „ward König“ ist nochmals zu ergänzen. b) 𝔐 viell. = erschreckt wird; doch ist das Verb. ganz unsicher; l. תָּמוּט. c) פִּי ist nach v. 9 und nach Texteszeugen zu v. 5 sowohl in 5 als in 3 einzusetzen. d) l. *we'az malak*; 𝔐 = und die Stärke des Königs. e) wörtl. „die seinen Namen anriefen“. f) קֹרְאִים (in BH^{2a} durch Versehen der Druckerei in קֹרְאִים gewandelt) ist überlieferte Schreibung, Vermischung von קרא und קרה (ebenso הִקְרִאִים 1 Sam 14, 33). g) zwei verkürzte Relativsätze: vor *schame'ru* und vor *natan* ist die Rel. Partikel zu ergänzen. h) 𝔐 „warst ein Rächer ob . . .“, was dem Zusammenhang widerspricht.

Ein kunstvolles Gedicht voll lebhafter Bewegung im Rhythmus. Sie läßt erraten, daß der Dichter von kräftiger religiöser Empfindung erregt ist. Desto wohltuender wirken die Kehrverse, die den Hörer wieder zur Ruhe kommen lassen, um so mehr, da die beiden Strofenabschlüsse im Innern des Liedes, also am Ende der ersten und zweiten Strofe, mit einem bloßen Halbstichos ausklingen.

Schon Dathe hat vermutet, daß diese Schlußworte von der feiernden Gemeinde vorgetragen werden sollten. Dabei hätten wir den Rest der Zeile als Pause zu denken, wodurch wieder die nötige Ruhe in den lebhaften Rhythmus gebracht und dem Ganzen zu einem höchst wohltuenden ästhetischen Gesamteindruck verholfen würde.

Das Gedicht ist ein Hymnus auf Jahwe als Israels Kriegs- und Siegesgott, der sich zugleich als den Herrn aller Welt erwiesen und Israel sein Recht gegeben hat. Das tritt besonders in den zwei ersten Strofen zutage. Augenscheinlich hat Israel einen Sieg über heidnische Feinde errungen, über den die Gemeinde im Wechsel mit den Priestern Jahwe Dank sagen soll. Ein besonders schöner Zug an unserm Psalm, der ihm zugleich neben dem poetischen einen hohen religiösen Wert verleiht, ist es nun aber, daß in der dritten Strofe nach Sieg und Recht, die Jahwe Israel spendete, noch der verzeihenden Gnade des Gottes Israels und der Sünde und Unwürdigkeit des Volkes gedacht wird. Dies gibt dem Dichter Anlaß, der großen Verdienste der religiösen Heroen aus Israels Vorzeit zu gedenken und dabei ihnen selbst ein Denkmal der Dankbarkeit, zugleich aber der Macht des fürbittenden Gebets der Gerechten (vgl. Jak 5, 16) ein leuchtendes Ehrenmal zu setzen. Auch ästhetisch gewinnt das Lied noch durch die schöne dritte Strofe. Der Verfasser unsers Liedes rückt damit als Dichter wie als religiöse Persönlichkeit in die vorderen Reihen der uns bekannten Psalmendichter.

Über die Zeit des Liedes ist zu urteilen, daß das Gedicht sich am ehesten aus Verhältnissen erklärt, wie sie Psalm 2 im Auge hat. Aus Taten Jahwes an den Heiden wird auf den Anbruch der messianischen Heilszeit geschlossen. Vielleicht ist die Rettung Jerusalems vor Sanherib das Ereignis, auf das der Dichter sein Lied gegründet hat. Die nachexilische Zeit, an die Viele denken, hat vor der Makkabäerperiode wenig Ereignisse aufzuweisen, die in Frage kommen könnten. Andrerseits spricht der Umstand, daß unter den Heilsmittlern der Vorzeit die großen Profeten nicht genannt sind, dafür, daß der Dichter noch mitten in der profetischen Zeit steht.

1—3 Jahwe heilig als König. — Die erste und zweite Strofe heben

majestätisch mit dem Jubelruf an: „Jahwe ward König“. Und zwar König über alle Welt 2b. 1b. Daß Jahwe der König Israels ist, weiß schon Jesaja (6, 3), ja schon die Zeit vor ihm (vgl. 1 Kön 22, 19). Daß ihm die Weltherrschaft zukommt und durch ihn Israel, ist ein Gedanke, den Israel — unter dem Einfluß und im Anblick der großen Weltreiche, vgl. zu Ps 2 — ebenfalls wahrscheinlich verhältnismäßig früh aufnahm. Natürlich kann dies Ziel nur erreicht werden, indem der Widerstand der anderen Völker gebrochen, sie also niedergeschlagen werden. Und daß Israel dies nicht aus eigener Kraft vermag, versteht sich von selbst. Es ist dazu nur imstande, indem Jahwe, sein Kriegsgott, ihm zur Seite steht, der, auf der Lade mit den Keruben thronend, sich als Gott der „Heerscharen“ erweist, und der zugleich die großen Naturgewalten zur Herbeiführung der Endzeit und der letzten Entscheidung aufbietet, das Erbleichen der Gestirne, das Beben der Erde: „die Erde wankt“ 1b.[1]) Das alles wird nach Israels Glauben einmal kommen (vgl. oben S. 165f. 171f.). Aber in unserem Psalm sind bereits Dinge geschehen, die den Dichter zu der begeisterten Zuversicht entflammen, daß die neue große Zeit jetzt schon angebrochen sei. „Jahwe ward König.“ Der Siegesgott hat sich betätigt, so daß die Völker zitternd sich ihm beugen 1b und seine Hoheit oder, was hier dasselbe bedeutet, seine „Heiligkeit“ 3b anerkennen. Das ist das Zeichen dafür, daß Jahwes Königtum, das Reich Gottes, begonnen hat.

4. 5 Jahwe heilig als der Gerechte. — Aber Jahwes Sieg ist nicht nur ein Sieg der Macht und Hoheit. Er ist noch mehr ein Sieg des Rechtes. Indem Jahwe seinem Volke soeben zu Sieg und Heil verhalf, hat er zugleich lange geübte Ungerechtigkeit, Gewalttat, die die Heiden an Israel vollzogen, abgestellt und seinem Volke zu seinem Rechte verholfen. Was für ein großer und anbetungswürdiger Gott ist doch Jahwe! Aus vollem Herzen kann nun der Dichter nicht allein zum Preis der Hoheit, sondern auch der sittlichen Heiligkeit, die seinem vielfach gehöhnten und geknechteten Eigentum sein Recht schafft, einladen. So erweitert sich der Kehrvers zur Aufforderung an Israel, freiwillig und freudig in den erzwungenen Huldigungsruf der Heiden einzustimmen und Jahwe vor seinem heiligen Berg (vgl. v. 9) den Preis seiner Heiligkeit darzubringen 5. Obwohl der Dichter Jahwe über den Keruben thronend nennt, weiß er doch, daß Tempel und Zion nicht seine wirkliche Wohnstätte sind. Sein wahrer Thron ist im Himmel und der Zion nur der „Schemel“ seiner Füße. So wird hochpoetisch seine irdische Offenbarungsstätte genannt. Vgl. Jes 66, 1.

6—9 Jahwe heilig als der Gnädige. — Daß dieser Gewaltige Israel sein Recht zuteil werden läßt und seine Verheißung ihm erfüllt, ist

[1]) Daß übrigens die Kerubim hier nicht bloß die der irdischen — zur Zeit unsres Psalms wohl längst verschwundenen — Lade sind, geht aus v. 5 hervor, wo Jahwe durchaus als Himmelsgott erscheint. Tatsächlich sind die Kerubim dem Dichter die Träger der himmlischen Majestät Gottes, vgl. Ps 18, 11, wie auch die Lade wohl nur das Abbild des von Keruben getragenen himmlischen Gottesthrones ist. Dazu paßt dann hier Jahwe als Weltherrscher vortrefflich.

freilich nicht des Volkes Verdienst. Ginge es nach ihm, so müßten seine vielfach bösen „Taten“ 8c heimgesucht werden. Nur einzelne große Führer der Vorzeit haben Jahwes Gebot gehalten 6. 7b. Das sind die Priester und Mittler, Mose und Aaron, zu denen er sich bekannte 7a, dazu der Profet Samuel. Um ihrer Fürsprache willen verzieh Jahwe Israels Sünde und nahm es zu Gnaden an. Israels Geschichte ist eine Geschichte menschlicher Sünde und göttlicher Gnade; auch in der dankbaren Anerkennung dieser Gnade soll die feiernde Gemeinde zum Schlusse ihres Gottes Heiligkeit preisen.

100 Hymnus beim Einzug in den Tempel.

1 Ein Psalm zum Dankopfer.

[Festgemeinde:]

Jauchzet Jahwe zu alle Lande! 2 *Dem Jahwe dienet mit Freuden,* 3+3
kommt vor sein Antlitz mit Jubel. 3
3 *Erkennt, daß Jahwe Gott ista:* *er hat uns geschaffen, 'sein' sind wirb,* 3+3
sein Volk und die Schafe, die er weidet. 3

[Priesterchor:]

4 *Zieht ein durch seine Tore mit Danken,* *zu seinen Höfen mit Psalmen,* 3+3
ja dankt ihm, preist seinen Namen! 3
5 *Denn gütig ist Jahwe,* *seine Gnade währt ewig,*
von Geschlecht zu Geschlecht seine Treu. 4+3

a) Eigtl.: daß J., er selbst, Gott ist. b) Minder gut das Kᵉt: und nicht wir selbst.

Der Psalm erklärt sich zum großen Teil nach dem zu Ps 48, auch zu Ps 95 Bemerkten. v. 4 sagt uns (ähnlich wie 95, 6, auch 48, 13), daß das Lied der Festprozession gilt. Man wird den Psalm beim Eintritt durch das Tor des Vorhofs gesungen haben, genauer 1—3 bei der Annäherung an das Tor, 4. 5 beim Durchzug durch dieses. Die Überschrift will ihn als Liturgie beim Darbringen des Dankopfers (vgl. v. 4) verwendet wissen [1]). Ebenso soll er in der alten Kirche als Morgengebet der Gemeinde gesungen worden sein [2]). Das eine war nur möglich, indem man seinen ursprünglichen Sinn vergaß, das andere, indem man den v. 4 geistig umdeutete. Das Einziehen durch die Tore wurde im zweiten Falle vom Nahen zu Gott im Gebete gefaßt.

1—3 Gemeinschaft mit Jahwe, dem alleinigen Gott. — Über die Festfreude beim Tempel vgl. zu 48, 12. Sie äußert sich im höchsten Maße an Wallfahrtsfesten; vielleicht kannte man aber auch schon an Sabbaten oder Neumonden die Festprozession. Jedenfalls gibt jede Opferfeier Anlaß zur Festfreude. Es ist wohl anzunehmen, daß die Aufforderung „Jauchzt!“ „Ziehet

[1]) Über dessen Ritual handelt Lev 7, 12—15. תּוֹדָה ist wie in 56, 13; 2 Chr 29, 31 im Sinne von זֶבַח ת׳ gebraucht, womit jene Art des Schelamim- oder Friedmahlopfers bezeichnet wird, die den besonderen Dank für göttliche Wohltat ausdrücken will. Dafür spricht (trotz 𝔊 u. a.) die Analogie von 92, 1 und 38, 1; 70, 1.

[2]) So nach Basilius, worüber Del. zu vergleichen ist.

ein!“ ursprünglich vom Priester oder einem Priesterchor ausging. Da wir aber auch die Form der Selbstaufforderung lesen: „laßt uns jauchzen!“ (z. B. 95,1), so ist wohl auch dieser Imperativ nur Redeform und jener Selbstaufforderung gleichkommend. Bemerkenswert ist aber hier, daß die Aufforderung, die sonst (so 81, 2f.) an die Festteilnehmer ergeht, hier an „alle Lande“ gerichtet wird. Der Psalm mag aus einer Zeit stammen, wo Israel seine Vertreter in aller Welt hatte. Jedenfalls sind die Jahwe Lobenden hier Glieder seines Volkes (3b. c). Aber der religiöse Universalismus ist bereits so feststehend, er gilt dem Dichter als so selbstverständlich, daß die Wendung sich hier an einer Stelle, an der sie strenggenommen nicht paßt, einschleicht, und zwar ohne zu stören[1]). Auch unserem Gefühl nach erhält das Lied durch sie höheren Schwung.

Das eigentliche Thema liegt in 3b. c. Alle Völker müssen Jahwe als den wahren Gott anerkennen — Israel aber ist ein besonderes Geschöpf und Eigentum und er sein Hirt (vgl. Ps 23). Aber indem Israel nicht nur das Zweite ausspricht, sondern auch das Erste, muß dem Betenden von selbst zum Bewußtsein kommen, daß den Völkern, wenn sie Jahwe als ihren Gott anerkennen, notwendig auch der Segen seiner Gemeinschaft zuteil werden muß. So hebt sich die scheinbare Unebenheit jenes Zurufs an alle Lande schließlich doch von selbst auf und die Vertreter des „Wir“ in v. 3 sind dann weiterhin — obwohl schwerlich von Anfang an — in der Tat alle Völker.

4. 5 Der Einzug. — Vgl. zu 48, 13ff. Die Prozession ist am Eingang zum Tempelhof angelangt. Ein Priesterchor fordert sie auf, nun ihren Preis Jahwes, den schon v. 1 in Aussicht stellte, anzustimmen. v. 5 enthält wohl eben die liturgische Formel, in welche die Festgemeinde bei diesen (wie bei andern) Anlässen einstimmte, vgl. zu 105f.

Über die Beteiligung der Gemeinde bei solchen Liedern vgl. den Exkurs bei Ps 135.

101 Regentenspiegel.

1 Von David; ein Psalm.
Von Huld und Recht will ich singen, 'Jahwe'[a] aufspielen; 5
2 *will achten auf des Frommen Wandel, 'wenn' er[b] vor mich kommt.* 5

Ich wandle reinen Herzens im meinem Haus; 5
3 *ich stelle mir nicht vor die Augen ruchloses Tun.* 5

Übertretung zu üben[c] hass ich, sie haftet mir nicht an; 5
4 *ein verkehrt Herz muß von mir weichen: Böse kenn ich nicht[d].* 5

5 *Wer den Nächsten heimlich verleumdet[e], den bring ich zum Schweigen[f];* 5
wer hoffärtig ist und hochmütig, den ertrage ich nicht[g]. 5

6 *Meine Augen sehn auf Treue im Lande, daß sie bei mir wohnen;* 5
wer da wandelt auf frommem Wege, der dienet mir. 5

[1]) Anders in 66, 1. 8; 98, 4, wo sich dieselbe Redeweise findet, aber nur als Aufforderung an alle Welt, Jahwe durch Lobpreis als den wahren Gott anzuerkennen.

7 *Nicht wohnet in meinem Hause, wer Trug verübt;* 5
wer Lüge redet, besteht nicht vor meinen Augen. 5

8 *alle Morgen vertilge ich alle Gottlosen im Lande,* 5
daß ich ausrotte aus der Stadt Jahwes alle Übeltäter. 5

Es fällt auf, daß von 2b an alles ganz wohl Rede Jahwes sein könnte. Bu. erklärt den Psalm so, muß aber dann natürlich am Anfang stark ändern. a) 𝔐 „dir Jahwe"; l. לִיהוָה. b) מָתַי kann wohl den Sinn von „so oft" haben, vgl. Prv 23, 35; Du. will das Wort tilgen und übers.: „er komme vor mich" (הָרָה als fem.). Besser אָבֹא. c) Inf. const. für עֲשׂוֹת. d) יָדַע im emfatischen Sinn = anerkennen, von etwas wissen wollen. e) Kᵉt. = Part. Poel, von לשׁן mit Chireq compaginis GK 90km; das Qᵉrē meint dieselbe Form, aber mit ŏ. f) Die eigtl. Bedeutung von צמת. g) scil. לְשַׁאֵת.

Ein Fürst oder Hochgestellter legt die Grundsätze seines Regierens dar und fordert auch von seinen Untergebenen dieselbe strenge Pflichterfüllung. Man hat den Psalm deshalb immer wieder als einen „Regentenspiegel" bezeichnet — wohl mit Recht. Der neuerdings mehrfach geäußerte Widerspruch zugunsten der Beziehung auf die Gemeinde beginnt mehr und mehr zu verstummen. Auch die Berufung auf יְשָׁרִים in v. 6, das nie auf einen persönlichen Dienst gehe, sondern nur vom Gottesdienst gebraucht werde (Kautzsch), ist nicht entscheidend. Denn auch vom Dienst der Gemeinde kommt das Wort sonst nicht vor. Überhaupt hat die dichterische Personifikation der Gemeinde gerade hier etwas Gezwungenes. — Eine andere Frage ist, wer nun der König oder Volksfürst sei, in dessen Namen der Psalm gedichtet ist? Sie beantworten zu wollen, ist bei der Allgemeinheit des Inhalts müßig, aber alles spricht für einen vorexilischen König. Daß der Psalm früh zum Gemeindelied geworden ist, zeigt vielleicht eine Bemerkung Theodorets (s. Field, Hex), zu dessen Zeit sich in einigen Handschriften der LXX die Überschrift fand: τετράδι σαββάτου = für Mittwoch. Aber die Einführung individueller Lieder in den Kultus brachte die Deutung auf die Gemeinde leicht mit sich.

Huld und Recht 1 sind die Grundsätze seines Regierens. Wo sich frommer Wandel zeigt, da sollen ihm beide werden 2a. Ebenso will der Fürst aber auch das eigne Tun in strenger Zucht halten und will zugleich die Bösen von sich ferne halten 2b—4. Werden Verleumder und Aufgeblasene abgelehnt 5, so nimmt der Fürst um so mehr der „Treuen im Lande" (vgl. 35, 20) sich an, und nimmt sie in seinen Palast und seinen persönlichen Dienst auf 6. Sein Ziel ist, die heilige Stadt und das Land von Übeltätern zu säubern — jeden Morgen soll das geschehen, wird mit starker Übertreibung gesagt.

102 Klage und Hoffnung.

1 Gebet eines Elenden, wenn er verzagt ist und vor Jahwe seine Klage ausschüttet.

2 *Jahwe, o höre mein Gebet, mein Schrein laß zu dir kommen!* 3+3
3 *Verbirg nicht dein Antlitz vor mir am Tag, da mir angst, 'Jahwe'a;* 3+3
o neige dein Ohr zu mir, wenn ich rufe, so erhör mich bald! 3+3

4 *Meine Tage sind vergangen 'wie' ein Rauch*[b],
meine Gebeine durchglüht wie vom Brand[c]*;* 3+3
5 *mein Herz ist versengt*[d] *wie Gras, ich vergesse, mein Brot zu essen;* 3+3
6 *vor lauter Seufzen klebt mir das Gebein 'an Haut'*[e] *und Fleisch.* 3+3
7 *Bin wie ein Pelikan der Wüste, ein Käuzlein in Trümmerstätten;* 3+3
8 *ich wache und 'klage' dazu*[f] *wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.* 3+3

9 *Den Tag durch schmähn mich die Feinde, bei mir schwörn die wider mich toben*[g], 3+3
10 *denn ich esse Asche wie Brot, ich mische meinen Trank mit Tränen* 3+3
11 *ob deines Grimmes und Zorns, daß du mich aufhobst und niederstießest.* 3+3
12 *Meine Tage, wie ein langer Schatten sind sie, ich verdorre wie Gras.* 3+3

13 *Du aber* [Jahwe] *thronest ewig, dein Gedächtnis währt für und für.* 3+3
14 [Du] *Wirst aufstehn, dich über Zion erbarmen,*
[es ist Zeit] *ihn zu begnaden: die Stunde ist da.* 3+3
15 *Denn deine Knechte haben lieb seine Steine, Weh faßt sie um seinen Schutt,* 3+3
16 *daß die Heiden deinen Namen fürchten*[h],
deine Herrlichkeit alle Könige auf Erden. 3+3

17 *Ja es baut Jahwe Zion, erscheint 'ihm'*[i] *in Herrlichkeit;* 3+3
18 *wendet sich zum Gebet der Verlassnen*[k], *verschmäht ihr 'Flehen'*[l] *nicht.* 3+3
19 *Man schreib das auf dem künftgen Geschlecht:*
ein neugeschaffen Volk wird Jah preisen. 3+3
20 *Denn er schaut von seiner heiligen Höhe, blickt hin*[m] *vom Himmel zur Erde,* 3+3
21 *daß er höre der Gefangnen Seufzen, losmache die Kinder des Todes;* 3+3
22 *daß sie künden in Zion Jahwes Namen, seinen Ruhm in Jerusalem;* 3+3
23 *wenn die Völker zusammenkommen und die Reiche, zu dienen Jahwe.* 3+3

24 *Er brach auf dem Weg meine Kraft,*
kürzte mein Leben; 25 *nun sag ich: „Mein Gott,* 3+3
„nicht nimm mich in der Hälfte der Tage,
deine Jahre währen für und für, 3+3
26 *„hast vorhin die Erde gegründet, die Himmel sind Werk deiner Hand.* 3+3
27 *„Sie*[n] *vergehn, du aber bleibst; veralten wie ein Gewand,* 3+3
„wechselst sie wie ein Kleid — sie verschwinden.
28 *Doch du bleibst derselbe, deine Jahre nehmen kein Ende:* 3+4
29 *deiner Knechte Kinder bleiben, ihr Same ist beständig vor dir.“* 3+3

a) Aus metr. Gründen einzusetzen. b) l. כְּעָשָׁן. c) 3 Mss in 𝔊 haben zwei Worte כְּמוֹ קַד. Aber ob hbr. קַד = arab. قَدِيدٌ „an der Sonne getrocknetes Fleisch“, das hier vorausgesetzt scheint, wirklich existierte, ist doch recht zweifelhaft. d) = חָקְתָה, von der Sonne z. B. 121, 6. 𝔐 + und verdorrt. e) setze des Metr. wegen nach Hi 19, 20 ein לְעַיְנֵי (Kautzsch). f) 𝔐 „und bin geworden“; l. וְאֶהְיֶה. g) Part. Poal. eigtl. „die gegen mich rasend Gemachten“; wie קָמַי „die sich wider mich Erhebenden“. h) 𝔐 + יהוה; l. שְׁמֶךָ. i) füge bei אֵלָיו. k) eigtl. Nackten. l) statt des zweifachen תפלת l. hier תְּחִנָּתָם. m) 𝔐 + יהוה. n) 𝔐 + חַיָּה.

Die Erwähnung der Trümmer Jerusalems v. 15 scheint dem Psalm seine Stelle in der Zeit zwischen 538 und Nehemias Mauerbau anzuweisen. Aber die starke Benützung anderer Psalmen und sonstiger Texte (besonders v. 3 ist fast gleich mit 69, 18; v. 4 erinnert stark an 37, 20; v. 20 an 14, 2; 33, 13; v. 21 an 79, 11; v. 29 an 69, 36f.; weiteres s. bei Stä) läßt, auch wenn etwa Ps 79, 11 aus unsrem v. 21 entnommen sein sollte, doch eher ein späteres Zeitalter vermuten. Dann bliebe, soweit unsre Kenntnis reicht, wohl nur die makkabäische Zeit. Die teilweise Zerstörung Jerusalems durch Antiochus Epiphanes 1 Makk 1, 33 kann wenigstens als möglicher Anlaß beigezogen werden.

Aber die Hauptschwierigkeit liegt nicht hier, sondern in dem eigenartigen Verhältnis von v. 13—23 zum übrigen Psalm. Ohne jene Verse ist der Psalm ein regelrechtes Klagelied mit der üblichen Einführung in 2. 3, der Klage in 4—12, die dann in 24 fortgesetzt und in 25ff. durch die Bitte und den hymnischen Abschluß mit dem gläubigen Ausblick 29 aufgenommen wird. Dabei findet sich nichts, was nicht ein einzelner Unglücklicher beten könnte, ein Mann, der durch seine Feinde in schwere Lebensgefahr gebracht ist und fürchten muß, in der „Hälfte der Tage“ hingerafft zu werden 24f. — Der an sich gute Zusammenhang dieses individuellen Klageliedes wird nun aber in 13—23 durch ein Stück eschatologischer Art unterbrochen, das sich nur lose in den Tenor des Ganzen einfügt. Trotzdem empfiehlt es sich nicht, ein bloßes Spiel des Zufalls anzunehmen, der die zwei von Haus aus in der Tat recht verschiedenartigen Stücke zusammengebracht habe. Schließlich ist dem Zufall ja alles möglich; aber ungewöhnlich wäre doch das Einsprengen des Stückes in die Mitte, statt daß es am Ende des Klagelieds angehängt wurde. Vielmehr wird der heutige Psalm eine freie Komposition sein, in der ein Späterer zwei selbständige Stücke, ein individuelles Klagelied und ein eschatologisches Lied oder Liedstück verband, um jenem individuellen Liede einen nationalen Charakter zu geben.

Die Schilderung des Elends in 4ff. erinnert an diejenigen der Krankheits- und Leidenspsalmen wie 22, 15f., außerdem an Hi 19, 20. v. 7. 8 vergleicht er sein Klagen und Seufzen mit dem klagenden Ruf der Eule und verwandter an einsamen Orten weilender Vögel. In Babylonien klagt der Büßer „wie eine Taube, gesättigt mit Seufzen“, Jastrow II 89. 96. Ob קָאָה wirklich den Pelikan bedeutet, ist unsicher, jedenfalls weist auch Jes 34, 11 u. Zef 2, 14 auf wüste Örter. Nach Field hätte Symmachus an den *νυκτικόραξ* gedacht. Das „Schwören bei mir“ 9 ist das Gegenstück des Sichsegnens bei jemand Gen 22, 18; Ps 72, 17, also jemand zum Exempel des Fluchschwurs und des Fluches gebrauchen, vgl. Jes 65, 15. — Zum Tränentrank 10 vgl. 42, 4; 80, 6. Ähnlicher Art ist das Essen von Asche. Sie ist das Zeichen der Trauer: man tut Buße „in Sack und Asche“, bestreut mit ihr das Haupt 2 Sam 13, 19, oder man setzt sich geradezu in den Aschenhaufen Hi 2, 8, um ganz mit Asche bedeckt zu sein Jer 6, 26; Hi 42, 6. So mag hier das Essen der Asche lediglich ein starker Ausdruck für das Sitzen in der Asche sein, das zugleich ein Ein-

atmen des Aschenstaubes und ein Beschmutzen der Hände und des mit ihnen angefaßten Brotes durch ihn zur Folge hat. Immerhin darf erwähnt werden, daß in der christlichen Fastensitte, und wie es scheint schon in Babylonien (Zimm. II 19), auch gewisse mit Aschenlauge bestrichene Brotarten vorkommen. — Der „lange", wörtl. gedehnte Schatten 12 ist das Zeichen des Abends, ein schönes Bild für das zu Ende gehende, sich zum Abend neigende Leben. In 24—29, dem Abschluß des Klagelieds, fällt zunächst der schroffe Übergang von der 2. in die 3. Person auf. Doch läßt er sich kaum gegen die Zusammengehörigkeit von 24 ff. mit 2—12 geltend machen, da auch in 13—23 dieselbe Erscheinung zutage tritt (vgl. 13 u. 17). In 25 wird das eigentliche Thema erreicht: Errettung aus dieser Not. Mit 25c—28 folgt ein schöner Hymnus auf Jahwes Ewigkeit, der gegenüber selbst Erde und Himmel vergänglich sind. v. 29 zieht im Glauben die Folgerung hieraus: auf den Ewigen und Unveränderlichen können die Kinder seiner Knechte, d. h. seine Frommen, bauen; er wird sie nicht verstoßen. So schließt das Lied in zuversichlichem Gottvertrauen ab.

Das Zwischenstück 13—23 beginnt in 13 mit einer Betonung der Ewigkeit Jahwes, die freilich zur Begründung des Übrigen nicht recht paßt. Man dächte hier eher an die Allmacht. Vielleicht stammt der Vers vom Bearbeiter (nach 25c ff.). Dann wird die Herstellung des Zion erhofft 14 f.; sie ist (wie bei Haggai und Sacharja der Tempelbau) das Vorspiel des Erscheinens Jahwes selbst im Tempel mit seiner Lichtherrlichkeit und der Bekehrung der Heiden 16 f. (vgl. Jes 59, 19), zugleich auch das Mittel, beide herbeizuführen. Schon heute soll man diese Weissagung vom baldigen Kommen Jahwes aufschreiben, damit, wenn sie eingetroffen sein wird, das kommende Geschlecht (vgl. Ps 22, 32) Jahwe um so höher preise 19. In der Tat wirkt Jahwe alles Heil (vgl. Ps 79, 11) zur Verherrlichung seines Namens und um seinen Ruhm zu mehren, wenn einmal nach Jes 2, 2 ff. alle Völker und Reiche sich ihm unterworfen und sich um seinen Szepter gesammelt haben werden. Hier zielt, wie man sieht, alles auf das messianische Reich ab.

103 Lobe den Herrn, meine Seele!

1 Von David.

Preise Jahwe, meine Seele, was in mir[a], *seinen heiligen Namen!* 3+3
2 *Preise Jahwe, meine Seele, nicht vergiß, was er dir Gutes getan!* 3+3
3 *Der all deine Sünde vergab, der heilte all deine Gebrechen;* 3+3
4 *dein Leben von der Grube erlöst, dich krönte mit Gnad und Erbarmen,* 3+3
5 *deine Seele*[b] *sättigt mit Gutem, daß dem Aar gleich neu wird deine Jugend!* 3+3

6 *Gerechtigkeit übt Jahwe, und Recht an allen Gedrückten;* 3+3
7 *ließ wissen seine Wege Mose, die Israelkinder sein Tun.* 3+3
8 *Barmherzig und gnädig ist Jahwe, geduldig und reich an Güte;* 3+3
9 *er wird nicht immer hadern, nicht ewiglich Zorn bewahren,* 3+3

10 *handelt nicht mit uns nach unsern Sünden*
und vergilt uns nicht nach unsrer Schuld. 3+3
11 *Nein so hoch der Himmel über der Erde,*
so 'hoch' ist[c] *über seinen Frommen seine Gnade,* 3+3
12 *so fern der Morgen vom Abend, läßt er unsre Übertretung von uns sein;* 3+3
13 *wie ein Vater über Kinder sich erbarmt,*
so erbarmt sich Jahwe über seine Frommen. 3+3

14 *Denn Er weiß, welch ein Gemächte wir sind, gedenkt, daß wir Staub.* 3+3
15 *Der Mensch, wie Gras ist sein Leben, wie des Feldes Blume so blüht er;* 3+3
16 *wenn der Wind drüber geht, ist sie nimmer, und ihre Stätte kennt sie nicht mehr.* 3+3
17 *Doch die Gnade Jahwes 'währt ewig'*[d], *seine Gerechtigkeit auf Kindeskind* 3+3
18 *bei den 'Frommen', die seinen Bund halten, seiner Gebote gedenken, sie zu tun.* 3+3

19 [Jahwe] *Hat im Himmel errichtet seinen Thron, seine Herrschaft regieret das All:* 3+3
20 *Preiset Jahwe, ihr seine Engel, starke Helden, seinen Befehl zu vollziehn*[e]*!* 3+3
21 *Preiset Jahwe, all seine Scharen, seine Diener, die tun seinen Willen!* 3+3
22 *Preiset Jahwe, all ihr Werke sein, an allen Orten seines Reichs!* 3+3
Preise Jahwe, meine Seele! 3

a) wörtl. m. Inneres (l. *qirbi*). b) Eine verzweifelte Stelle. עֶדְיִ heißt Schmuck, daher Bae.: „der deinen Schmuck mit Schönheit sättigt", was weder der Bedeutung von בטוב entspricht, noch einen Sinn gibt. Nicht besser Gunk.[3] nach 𝔊 ἐπιθυμία (etwa = תַּאֲוָתְךָ): „der dein Begehren köstlich (= mit guten Gaben) stillt", was nicht minder dem Wortbild als der Logik Gewalt tut. Auch עָדְיְ dein Dasein, Leben, Nestle, ZAW 19 (1899), 182, ist kaum richtig, da עוד den Begriff des Nochseins oder des Daseins der Zeit nach, nicht das Dasein überhaupt in sich schließt. Ich halte עֶדְיִ Schmuck für ein Kosewort = Ehre für „Leben". Die 2. Person, gegen welche Del. Bedenken hat, erklärt sich wohl daraus, daß diese Metonymie schon geläufig war, so daß die Unebenheit nicht mehr empfunden wird. c) l. גָּבַהּ, 𝔐 „ist stark". d) 𝔐 „von Ewigkeit zu Ewigkeit bei seinen Frommen". Stelle das letztere vor v. 18 und streiche ו מעולם. e) 𝔐 + „daß sie hören auf die Stimme seines Befehls" (Glosse, vgl. 𝔖).

Ein herrlicher Preisgesang von hoher Schönheit und Innigkeit. Daß er zur Gattung der Einzellieder, also zur monodischen Lyrik, gehört, kann nach der Anrede an die eigene Seele v. 1 und 22 trotz der Verallgemeinerung in v. 10 ff. (s. dort) nicht zweifelhaft sein. Die Art der Einführung ist eigentümlich. Während sonst wohl in Hymnen der Dichter die feiernde Gemeinde, oder vielleicht auch der Vorsänger den Chor zum Preise Jahwes aufruft (vgl. oben S. 324/5), ruft hier der Dichter sich selbst auf. Das gibt dem Gedicht eine besondere persönliche Note. Der Sänger macht den Preis Jahwes sich selbst zur Pflicht und läßt uns wissen, daß es für ihn — und so natürlich für alle — eine Gewissenssache ist, den Dank für Wohltaten nicht zu vergessen. Gunk. erinnert an das „Vergiß es nicht, o Herze mein!" — Noch wirksamer wird die Selbstaufforderung durch die Redeform der Verdoppelung (ähnlich 124, 1; 129, 1 u. ö.) und besonders die Wiederaufnahme der Dankesworte am Schlusse. So ist das Ganze gleichsam eingerahmt durch die Erinnerung an die Dankespflicht.

Unser Dichter ist einer der Frommen des Alten Bundes, „zu denen wir Christen mit Ehrfurcht aufblicken müssen“ (Stä.). Er ist einer der beredtesten Prediger der Vaterliebe Gottes im AT und das neutestamentliche „Gott ist die Liebe“ (cf. 116, 1) hat schon in ihm eine begeisterte und aus der Tiefe persönlicher Erfahrung quellende Verkündigung gefunden. Was diese Erkenntnis bedeutet, erkennen wir erst voll, wenn wir erwägen, wie stark im ganzen in der alttestamentlichen Religion die Furcht vor der verzehrenden Macht Jahwes das Vertrauen zu seiner Güte überwog. Unser Sänger aber hat besonders aus Profeten wie Hosea und Jeremia gelernt, daß in Jahwe zum Heile Israels und der Frommen andere Züge mächtiger seien als das verzehrende Feuer der Allmacht, Heiligkeit und strafenden Gerechtigkeit.

So schwingt er sich auf zu einem hohen und reinen Optimismus, ja zu jubelnder Freude an Gottes Liebe. Aber sein Optimismus ist nicht jener oberflächliche und darum rasch versiegende, der über die Schatten des Erdenlebens wegsieht und seinen Tiefen gegenüber blind ist. Sie alle sind ihm wohl vertraut. Krankheit, Sünde, Todesnot und Hinfälligkeit des menschlichen Daseins hat er am eignen Leibe erlebt und sie haben sich ihm tief in die Seele eingeprägt. Aber gerade darum ist sein Lied so wertvoll und auch uns bis zum heutigen Tage ans Herz gewachsen, weil er bewußt über alle diese Erdenschranken zu triumfieren weiß und so sein religiös geläuterter Optimismus zum wahren religiösen Idealismus geworden ist.

Die mancherlei im Text erwähnten Zitate aus früheren Schriften, die seine Zeit als die nachexilische erkennen lassen, haben ihn in den Ruf geringer Originalität gebracht (Duhm). Doch mag darüber das zu Ps 135 Gesagte verglichen werden.

1—5 Der Aufgesang. — Über die Selbstaufforderung 1 und 2 s. oben, wozu noch bemerkt werden mag, daß sie nicht allein an die Seele ergeht, sondern zugleich an „alles, was in mir ist“, das ganze Innere. Die Seele ist dem AT in besonderem Sinne Sitz des Lebens und der Empfindung; neben ihr beherbergen aber auch das Herz, die Nieren und überhaupt die „Eingeweide“ seelische Regungen und Affekte. — Unsere Einführung begnügt sich nun aber im Unterschied von zahlreichen andern Hymnenanfängen nicht damit, einfach zum Preis Jahwes aufzufordern, vielmehr gibt sie in 3—5 sofort eine Begründung der Aufforderung. Indem der gerührten Dankes volle Dichter in v. 2^b sich selbst an Jahwes Wohltaten erinnert, wird er durch das überströmende Gefühl der Dankbarkeit unmittelbar fortgetragen, und wie unwillkürlich fließt ihm der Reihe nach alles von der Seele, was er im einzelnen Gott zu danken hat und was ihm darum Anlaß zum Preise gibt. So wird aus dem sonst meist kurzen und schlichten Aufgesang hier eine förmliche kleine Lebensgeschichte unter dem Gesichtspunkt der vergebenden und helfenden Liebe Gottes. Sünden haben ihn im Gewissen verfolgt. Krankheit und Gebrechen haben ihn an den Rand der „Grube“ d. h. des Grabes gebracht. Zu allen Zeiten — nicht nur in Israel — kann ein empfindliches Gewissen Gottes strafende Hand wenigstens

im eigenen Leiden erblicken. So wenig es angeht, bei fremdem Leiden mit dem Finger auf frühere Schuld des Leidenden zu deuten, so berechtigt ist es, eigenes Leid auch in das Licht des Gewissens zu stellen, vgl. zu 30, 6. Dachte der Sänger unsres Liedes so, so war er von selbst auch zur Reue und Buße bereit und damit durch die seelische Reinigung innerlich so gestellt, daß ihm die Gewißheit der Vergebung werden konnte. Ihm wird aber auch äußere Heilung und Genesung von tödlicher Krankheit zuteil, in denen er das Siegel göttlicher Gnade erkennt. Ja Gott schenkt ihm, wie einst Hiob, wieder gute Tage und „sättigt" ihn mit Glück, so daß er sich wie ein König vorkommt, „gekrönt" mit Gottes Gnade. Wie man dem Herrscher die Krone aufs Haupt setzt, so sieht er in Jahwes Gnade und Erbarmen den schönsten Schmuck seines neugewonnenen Lebens, vgl. dazu Prv 3, 3. Und während er zuvor in Gewissensnot und Krankheit zu verschmachten drohte, so sieht er sich nun, da das Leid von ihm genommen und die Sünde vergeben ist, dem Leben neu geschenkt. Wie in der Sage vom Vogel Phönix, die nach dieser Stelle und wohl auch nach Jes 40, 31 auch in Israel bekannt gewesen zu sein scheint, der alternde Vogel sich immer wieder verjüngt, so fühlt auch der Dichter auf Grund solches Erlebens sich selbst durch Gottes Gnade neugeboren und mit neuer Jugend begabt. — Das alles zieht an seiner Seele vorüber und treibt ihn zu heißem Dank und laut jubelndem Preis.

6—13 Recht und Gnade am Volk. — Es ist durchaus verständlich, daß ein Dichter, der so tiefe Blicke nicht nur in das eigne Innere, sondern auch in Gottes Wesen getan hat, bei sich selbst und seinem persönlichen Erleben nicht stehen bleiben mochte. Gott, den er hier preist, ist doch nicht nur sein Gott. Er ist auch der Gott der andern, seines Volkes. Und was ihm geschah, geschieht ja allen Frommen, dem ganzen Volke. So fließt aus der Lebensgeschichte des einzelnen Mannes von selbst ein Blick auf die Geschichte des Volkes und wird sein persönlicher Lobpreis zum Preis für das Volk. Bei keinem Volke konnte dieser Übergang sich leichter vollziehen als gerade bei Israel, weil bei ihm stärker als anderswo die Geschichte zum religiösen Erlebnis geworden ist. Keine Geschichte auf Erden ist so mit der Religion verflochten wie die Geschichte Israels. Man hat auch unsern Psalm, wie so viele, lediglich kollektiv, also vom Volke verstehen wollen, und zwar wesentlich um unserer Verse willen. Aber der Übergang vom Volk auf den einzelnen, wie er nach v. 1ff. angenommen werden müßte, läßt sich kaum vorstellen, während der Übergang vom einzelnen zum Volk sich nach dem Gesagten von selbst ergibt. Nur darf dabei nicht vergessen werden, daß er bei allem, was er vom Volke sagt, sich selbst einschließt, wie er denn in 10 und 12 von „unsern" Sünden redet.

Das Thema, das der Dichter hier behandelt, ist im Grunde dasselbe wie in v. 3—5: Gericht und Gnade. Dort, in seinem persönlichen Leben, hatte Jahwes Gericht sich in Krankheit und Leid, seine Gnade in Vergebung und Herstellung erwiesen, aber so, daß Vergebung und Gnade das letzte Wort

hatten. Hier, beim Blick auf sein Volk, erinnert ihn Gottes Gerechtigkeit daran, daß sie — und zwar in ihren einzelnen Erweisungen, das bedeutet der Plural צדקות — in Mose ihre höchste Offenbarung gefunden hat. Ihm, und durch ihn Israel, hat Gott seine „Wege", seinen Willen und sein „Tun", dessen Durchführung, kundgetan. Dieser Wille heißt vor allem Rechttun צדקה, und gerechtes Richten und Rechtspenden משפט, auch den Schwachen und Unterdrückten gegenüber. Sie ist der Trost aller Gedrückten und ungerecht Leidenden 6. 7. Aber auch der Schreck aller Ungerechten und Sünder Doch der letzteren nur, wenn sie nicht zugleich der Gnade Jahwes sich getrösten können 8ff. Wie groß diese Huld Jahwes ist, hat schon die mosaische Geschichte gezeigt (Ex 34, 6), die dann von Späteren oft zu ihrem Troste zitiert und in neuen Wendungen verherrlicht wird; vgl. Ps 86, 15; 145, 8; Jo 2, 13 u. ö., und zu v. 9 Jes 57, 16; Jer 3, 5. 12. Aber unserem Dichter werden diese Erfahrungen seines Volkes aus der alten Zeit geradezu zum Triumflied über die göttliche Gnade. Seine eigene Erfahrung mischt sich mit der der Väter vor Zeiten und klingt so in den vollsten und erhabensten Tönen aus zu einem der höchsten Ergüsse dankbarer Freude über Gottes Gnade, die je aus menschlicher Feder geflossen sind, einem wahren Hohenliede eines Begnadeten auf die vergebende Vaterliebe Gottes. So sind ihm denn die überschwenglichsten Bilder, die menschliche Einbildungskraft überhaupt ausdenken kann, allein gut genug, um die Größe göttlichen Erbarmens und Vergebens zu schildern. Es gibt auf Erden keine Entfernung, die größer wäre, als der Weg vom äußersten Osten zum äußersten Westen: — so ferne rückt er uns unsere Sünden [1]). Und es gibt auf Erden keine größere Höhe als die Himmelshöhe; höher als die Himmelshöhe, höher als der kühnste Flug eines Vogels ist der Himmel selbst: — so hoch, so groß und alles umfassend ist Jahwes Gnade. Doch streng genommen sind auch die höchsten Bilder aus der Natur noch nicht zureichend, das vollgültig abzubilden, was ihm die Seele bewegt. Das innigste und zarteste Verhältnis, das das Menschenherz kennt, genügt allein, das Verhältnis von Vater und Kind. Wie Vaterliebe, wo sie echt ist, auch dem irrenden Kinde gegenüber immer noch Erbarmen kennt, so Jahwe den Seinen gegenüber [2]). So erreicht denn die Beschreibung des Tuns Jahwes an Israel und an dem Sänger selbst und damit die Begründung der Aufforderung zum Preis Jahwes ihren Höhepunkt in der Schilderung Jahwes als Vaters der Frommen. Schon dieser alttestamentliche Fromme fühlt etwas davon, daß, wer Gott würdig preisen und ihm würdig danken will, dies nicht besser tun kann, als indem er sein Gebet gründet auf den Satz: „Unser Vater in dem Himmel!" Und doch bleibt ein Unterschied, eine Schranke: er ist nicht der Vater überhaupt, sondern

[1]) Vgl. dazu bei Zimmern, Bab. Hymnen und Gebete (J) 18: die Sünde „möge mir nicht nahen, möge abseits gehen". Ähnlich wird hier die Schuld als ein lauernder Feind oder ein Ungetüm gedacht (vgl. Gen 4, 7), dem der Zutritt zum Menschen verwehrt wird. Zu v. 11 vgl. Ps 36, 6; 57, 11.

[2]) Über das Verhältnis der Vergebung zu Opfer- und Sühneriten vgl. bei Ps 32, 5; 51, 18f.

nur der Vater seiner Frommen יראיו, der Gottesfürchtigen. Die Erkenntnis, daß Gott „die Sünder zur Buße rufe, und nicht die Gerechten“ war einer späteren Zeit aufbehalten.

14—18 Vergänglich und ewig. — Warum aber ist Gott dem Sünder so gnädig? Er weiß, daß wir Staub sind, von ihm selbst aus dem Erdenkloß geformt Gen 2, 7. Die Schwäche und Versuchlichkeit unserer Natur weckt sein Erbarmen **14**. Der Dichter selbst aber läßt sich nun **15. 16** eine Weile von dem Gedanken an die Schwäche der Kreatur Gott gegenüber einnehmen, so daß er fast im Begriff ist, sein Thema, den Preis Gottes, zu vergessen. Dem Dichter des Hiobbuches gleich (vgl. 14, 2 und 7, 10) ist er versucht, in schwermütige Klagen über die Kürze des menschlichen Lebens zu verfallen und es mit dem prächtigen Blumenflor einer palästinischen Frühlingslandschaft zu vergleichen, die ein Tag des heißen Wüstenwindes Schirokko in eine öde Steppe verwandelt (Jes 40, 6 ff.). Aber er findet sofort den Rückweg **17. 18**. Zur rechten Zeit besinnt er sich darauf, daß auch diese Kürze des Menschendaseins Gott preist. Denn auch sie rührt wie unsere Schwäche Gottes Erbarmen, und sie dient ihm außerdem dazu, die Gnade um so heller ins Licht treten zu lassen. Je flüchtiger der Mensch über die Erde hingeht, um so heller strahlt Jahwes Huld in ihrer ewigen Dauer und seine helfende Gerechtigkeit — das tröstet den vor der Zeit des Schauens hinsterbenden Frommen —, die bis auf Kinder und Enkel fortwirkt, vgl. Ex 20, 6. Auf diese Weise hilft sich der Glaube Israels gelegentlich über das Problem der Vergeltung weg. Wo man sich zur Hoffnung jenseitiger Ausgleichung nicht aufzuschwingen wagt, bleibt nur der Trost, daß nach dem eignen Tode wenigstens Kinder und Enkel noch Gottes gerechtes Vergelten erleben werden. Auch hier freilich sind es wie oben in v. 13 ausschließlich die Frommen, die sich ihrer getrösten mögen. Manches in unseren Versen erinnert an Ps 90.

19—22 Abschluß. — Damit hat der Dichter wieder den rechten Ton gefunden. Und so führt ihn nun der tröstende und erhebende Gedanke von der Ewigkeit göttlicher Gnade selbst hinauf in die Gefilde, in denen der Ewige mit seinen himmlischen Heerscharen weilt. Jubelnd schaut er im Geist den Höchsten selbst auf seinem Himmelsthrone sitzen und von diesem Herrscherstuhle aus sein Reich regieren, das alle Welt umfaßt und das darum auch allen jene Huld und Gerechtigkeit spenden kann, von denen er eben sprach (vgl. darüber oben zu Ps 47, 9). In diesem frohen Gedanken ergreift ihn noch einmal die Lust zu Jubel und Preis. Aber gleich als wäre sein eigener Mund zu schwach und das Lob von Menschen, das er erst gesungen, diesem Anblick gegenüber und an dem Ort, den er im Geiste schaut, zu arm, wagt er jetzt nicht mehr, die eigene Seele zum Preis aufzurufen. Hier müssen ähnlich wie in Ps 29 (s. dort) lautere Töne, hier müssen die himmlischen Posaunen selbst und die Lobgesänge der Gottesscharen ertönen! Die Engel als die reisigen Boten Jahwes, die mit göttlicher Kraft und Vollmacht ausgerüsteten Vollstrecker seines Willens, sie allein sind würdig, hier sein Lob zu singen **20. 21**. Und von ihnen aus

soll es widerhallen bei allen Werken Gottes, droben am Himmel die Sterne und drunten auf Erden die ganze Schöpfung: Berge und Felder, Flüsse und Wälder und was in ihnen lebt, sollen es aufnehmen und weitergeben (wie in Ps 96, 11 ff.). Erst dann, wenn alle andern gesprochen, wagt auch die eigene Seele sich wieder hervor, und so klingt dann das Lied mit demselben Worte aus, das es eröffnet hatte, wie ja auch sonst Hymnen gern wieder zu ihrem Anfang zurückkehren, um die Freude und die Pflicht, Gott zu loben, recht deutlich zum Ausdruck zu bringen; s. zu Ps 8 und oben zu Anfang.

104 Das Lied von der Schöpfung.[1])

1 *Preise Jahwe, meine Seele!* [Jahwe] *Mein Gott, du bist gar groß,* 3+3
mit Majestät und Pracht angetan, 2 *hüllst dich in Licht wie ein Kleid.* 3+3
Der breitet[a] *den Himmel wie ein Zelt,* 3 *wölbt über Wasser seinen Söller;* 3+3
der Wolken zu seinem Gefährt macht, *auf Windesfittichen einherfährt;* 3+3
4 *der macht zu seinen Boten Winde,* *zu seinen Dienern loderndes Feuer.* 3+3

5 *'Der' die Erde auf Pfeiler gegründet*[b], *daß sie immer und ewig nicht wankt;* 3+3
6 *'sie deckte'*[c] *der Ozean wie ein Kleid,* *auf Bergen standen die Wasser!* 3+3
7 *Vor deinem Schelten da flohn sie,* *gescheucht von deiner Donnerstimme.* 3+3
8 *Die Berge sich hoben, die Täler sich senkten,* *an den Ort, den du ihnen bestimmt;* 4+3
9 *hast eine Grenze unüberschreitbar gesetzt,* *nicht wieder das Erdreich zu bedecken.* 3+3

10 *Der rinnen läßt Quellen in den Tälern,* *die zwischen den Bergen hinfließen,* 3+3
11 *sie tränken alles Getier auf dem Feld,* *die Wildesel löschen den Durst.* 3+3
12 *Dran sitzen die Vögel des Himmels* *und singen zwischen den Zweigen*[d]. 3+3
13 *Der tränkt aus seinem Söller die Berge,*
von deinen 'Wolken'[e] *wird satt das Erdreich;* 3+3
14 *der Gras läßt wachsen fürs Vieh,* *Grün für des Menschen 'Getier'*[f], 3+3
daß er Brot aus der Erde bringe, *Wein, der des Menschen Herz freut;* 3+3
lasse glänzen sein Antlitz von Öl, *und Brot des Menschen Herz stärke.* 3+3
16 *Jahwes Bäume trinken sich satt,* *die Libanonzedern, die er pflanzt;* 3+3
17 *da bauen die Vögel die Nester,* *der Storch, dessen Haus die Zypresse*[g]; 3+3
18 *hohe Berge gehören dem Steinbock,* *Felsklüfte sind der Klippdachse Zuflucht.* 3+3

19 *Schuf den Mond, die Zeit zu bestimmen,* *die Sonne weiß ihren Niedergang.* 3+3
20 *Machst du Finsternis, wird es Nacht;* *drin regen sich alle Tiere des Walds:* 3+3
21 *die Jungleun, die brüllen nach Raub* *und heischen ihre Speise von Gott.* 3+3
22 *Geht die Sonn auf, heben sie sich weg,* *legen sich in ihre Höhlen;* 3+3
23 *da geht der Mensch an seine Arbeit,* *sein Ackerwerk bis zum Abend.* 3+3

24 *Wie viel sind deiner Werke, Jahwe!* *sie alle hast du weise geschaffen,* 3+3
die Erd ist deiner Geschöpfe voll[h]. .3

[1]) Über die ganze mit Ps 104 beginnende Klasse der sog. *Halleluja*-Psalmen vgl. die Einleitung, am Schluß von § 1; auch unten Exk. 10, Nr. 6 (S. 411). Dort auch über das Halleluja am Anfang.

25 *Da ist das Meer, so groß und weit, da wimmelt es ohne Zahl,* 3+3
Getier, so groß wie klein. 3
26 *Da wandeln 'Seeungetüme'*[i], *Leviatan, den du gemacht, dir zum Spielzeug.* 3+3

27 *Das wartet alles auf dich, daß du ihnen Speise gebest zur Zeit*[k]*;* 3+3
28 *gibst du ihnen, so sammeln sie, tust deine Hand auf, sie werden voll satt.* 3+3
29 *Verbirgst du dein Antlitz, sie erschrecken,*
nimmst du auf[l] *ihren Odem, so vergehn sie und werden wieder zu Staub;* 3+3
30 *läßt du aus deinen Odem, so entstehn sie: so erneust du die Gestalt der Erde.* 3+3

31 *Der Ruhm Jahwes währe ewig, Jahwe freue sich seiner Werke!* 3+3
32 *Der die Erde anblickt, und sie bebt, die Berge anrührt, und sie rauchen!* 3+3
33 *Ich will singen Jahwe lebenslang, will spielen meinem Gott, so lang ich bin!* 3+3
34 *Mein Dichten mög ihm gefallen; ich selbst freue mich Jahwes.* 3+3
35 *Möchten die Sünder von der Erde verschwinden,*
und die Gottlosen nicht mehr sein! 3+3
Preise Jahwe, meine Seele! Halleluja! 3

a) l. den Artik. b) l. das Partiz. (Hier. 𝔗). c) 𝔐 „den Oz. decktest du (drüber) wie ...“, l. *kissáttah.* d) von einem zu vermutenden Sing. עָפָר mit eingeschaltetem א im Plur., vgl. GK § 93x; das Qᵉrē will עֲפָרִם. e) 𝔐 „von der Frucht deines Werkes“; l. nach Ps 135, 7 *minnᵉsi'eka.* f) Hier müßte der Vers schließen, s. BH; sodann l. לַעֲבֹדַת = Arbeitstier (Ehrl.); 𝔐 „Dienst“. g) Manche wollen lesen *bᵉrō'schām* „in ihrem Wipfel“; doch ohne zwingenden Grund. h) viele hebr. Hss. haben den Plur. i) 𝔐 „Schiffe“, aber sie warten nicht auf Speise; l. *'ēmōt.* k) wörtl. zu seiner der richtigen Zeit; das Suff. des masc. bedeutet: Zeit dazu, *für es.* l) von אסף Impf. Qal für תֹּאסֵף.

Das Lied hat vielfache Ähnlichkeit mit dem vorhergehenden und ist sicher nicht zufällig mit ihm zusammengestellt. Es ist wie jener Psalm ein begeistertes Preislied auf Gottes Größe, nur daß mehr als dort seine Größe aus frommer Naturbetrachtung entnommen wird; es hebt an und endet mit denselben Worten der Selbstaufforderung zum Lobpreis 1a (s. darüber zu 103, 1); es liebt gleichermaßen wie Ps 103 die Aufzählung der Taten Gottes in der uralten Form der Partizipialsätze, so daß man in der Tat auf den Gedanken kommen kann, sie stammen beide von demselben Dichter.

Auch dieses Lied gehört, dichterisch angesehen, zu den Perlen des Psalters. Es ist ein mächtiger Sang, im einzelnen von fast noch größerer Schönheit als Ps 103, und zweifellos das Werk eines echten und großen Dichters. Reiche, ins Große gehende und ins Kleinste sich liebevoll versenkende Phantasie paart sich bei ihm mit vollendetem Sinn für die Form, manchmal klingt er in pathetischen Stellen an die Hiobdichtung an. Wo er hinter deren erhabenem Schwung zurückbleibt, ersetzt er ihn durch lyrische Miniaturbilder von besonderer Schönheit. Dem Inhalte nach ist das Lied ein Naturpsalm, ein Hymnus auf die Größe und besonders die Weisheit des Schöpfers, wie sie an seiner Schöpfung sich erweisen. Es berührt sich daher mehrfach mit Gen 1, doch mit voller Freiheit, s. zu v. 6. Das religiös Wertvolle an dem Liede ist zunächst die durchaus religiöse Erfassung der Natur als von Gottes Weisheit so geordnet. Darum

huldigt der Dichter auch einem freudigen Optimismus. Nicht als kenne er die Schattenseiten des Daseins nicht. Aber er will die Schöpfung preisen, und sie war nach Gen 1, 31 „sehr gut". Darum deutet er nur an, daß durch der Menschen Schuld freilich auch diese Harmonie gestört ist. Dadurch kommt ein zweiter Zug von bleibendem Werte in das Lied, der Einschlag ethischer Betrachtung. Auch die Natur soll sittliche Gedanken in uns wecken: was hat der Menschen Sünde aus Gottes Schöpfung gemacht und was könnte ihr ernstes Wollen aus ihr machen (v. 31 ff.)!

Über ein ägyptisches Gegenstück des Liedes vgl. im Anhang.

1b—4 Der große Himmelsgott. — Wo Ps 103 aufgehört hatte, setzt dieses Lied ein. Dort hatte der Abgesang v. 19 ff. den Sänger sich im Geiste in die himmlischen Höhen versetzen heißen, um den Höchsten selbst auf seinem Himmelsthron zu schauen und seine himmlische Majestät zu preisen. Mit diesem Bilde hebt unser Lied an. Es nimmt zu seinem Ausgangspunkt die Himmelshöhe und die himmlische Majestät Jahwes, um dann von hier aus zur Erde niederzusteigen und Jahwes Walten dort zu preisen. Ganz in der Sprache urzeitlicher Mythologie wird Jahwe als der Himmelskönig, von Majestät und Glorie strahlend, gefeiert. Sein Prachtgewand, der Königsmantel des himmlischen Herrschers, ist das Licht selbst. Haben schon seine Diener auf Erden, die Priester, in blendendem Linnen, dem Sinnbild des Lichts und der Reinheit, vor ihm zu erscheinen (Ex 28, 4. 39 ff.; 39, 27 ff.; vgl. Riehm, HBA^2 1235), wie viel mehr wird er ganz in Licht gehüllt sein 1c. 2a. Zu Königsthron und strahlendem Prachtgewand gehört natürlich auch ein Königspalast. Er ist das Himmelsgewölbe selbst, einem luftigen Prachtzelt oder einem auf mächtigem Gebälk über der Erde und den himmlischen Gewässern aufgerichteten Obergemach, einem Söller, vergleichbar. Die Vorstellung, die man sich in Israel von Himmel und Erde gemacht hat, weiß von obern Gewässern, nicht bloß von untern (Gen 1, 7). Woher sollte sonst der Regen kommen, läge nicht auch über der Erde, am Himmelsgewölbe ein großes Wasser aufgespeichert. Über diesen Himmelsozean hat nun Jahwe, der als der Höchste über allem thront, seine Prachtgemächer kunstvoll gebälkt (מְקֹרֹת, vgl. קוֹרָה Balken). So wird auch in Babylonien der Sonnengott von Sippar in einem über dem Wasser — dem Himmelsozean — errichteten Throngemach sitzend dargestellt und in Ägypten fahren Barken für die Sterne am Himmel hin 2b. 3a. Wiederum ist es selbstverständlich, daß zu Königsmantel und Palast auch Wagen und Rosse gehören. Aber nicht irdischer Art. Des Himmelskönigs Prachtgespann bilden nichts Geringeres als Wolken und Winde selbst, die Wolken sein Wagen, die Winde — Vögeln gleich durch die Lüfte eilend und darum als geflügelte Wesen gedacht [1]) — seine Reittiere 3bc. Endlich gehören zum Herrscher Trabanten. Auch hier sind es nicht menschliche oder irdische Wesen: nur Sturmwind und Blitze, das himmlische Feuer, sind würdig, ihm Botendienste zu tun 4.

[1]) So bekanntlich auch in Griechenland; aber auch in Babylonien, vgl. z. B. den Mythus von Adapa, der dem Südwind die Flügel zerbricht KAT^3 521. Vgl. auch Ps 18, 8 ff.

Alle diese Vorstellungen sind auch sonst vorhanden. Man kann fast jede einzelne von ihnen in der heidnischen Mythologie des Orients oder auch in andern Äußerungen des AT belegen. Weil auch Babylonier und Ägypter ihre obersten Götter als Himmelsgötter dachten, so ist auch ihnen der Himmel der Wohnsitz der Gottheit und fährt sie in ihrem Prachtwagen am Himmel hin (vgl. z. B. 2 Kön 23, 11). Aber der Unterschied ist nicht zu verkennen. Es ist durchaus zweifelhaft, ob Männer wie der Dichter unseres Psalms ihre Schilderungen noch in voller Wörtlichkeit verstanden. Vieles an ihnen wird ihnen nur noch Bild, nicht mehr Wirklichkeit gewesen sein. Aber der Reiz, den die dem primitiven Menschen naheliegende Beseelung der ganzen Natur auf ein dichterisches Gemüt notwendig ausübt, konnte auch solchen Männern, eben weil sie wahre Dichter sind, nicht entgehen. So geben sie sich ihm unbefangen hin und leihen nach wie vor den Winden Flügel, den Wolken Räder, den Blitzen persönliches Leben. Aber sie tun es im Vollbewußtsein dessen, daß über allem der Eine und Einzige, Jahwe, steht, und daß diese Himmelsmächte, selbst wenn sie etwa wirklich beseelt sein sollten, beileibe nicht selbständige Geister oder gar Gottheiten sind, sondern lediglich Trabanten im Dienste der Verherrlichung dessen, dessen Majestät der Hymnus preisen will.

5—9 Die Erde. — Aber der im Himmel Thronende beschränkt sich nicht auf die obere Welt; er hat die Erde geschaffen. So steigt auch der Dichter in seinem Preisgesang mit ihm in die Tiefe und beschreibt uns, was er hier geschaut. Schritt für Schritt, als wäre er selber Zeuge aller dieser Dinge gewesen, schildert er uns den Hergang ihrer Erschaffung. Das Wunder, daß die Erde im unendlichen Weltenraume unerschütterlich festzustehen scheint, ohne daß eine Hand sie hält oder Kette und Seil sie tragen, erklärt sich dem naiven Denken des Altertums nur aus der Annahme, daß sie doch wohl mit Hilfe von festen Stützen auf einem Postamente, ihren Grundfesten, ruhe. Das hat Jahwe in der Urzeit getan 5. Aber damit war das Werk der Schöpfung erst begonnen. In deutlicher Anlehnung an die babylonische Schöpfungssage werden nun die einzelnen Akte erzählt — zugleich in bemerkenswerter Abweichung von Gen 1. Dort redet ein gelehrter Priester und Theologe in kirchlicher Korrektheit; hier ein Dichter in dichterischer Freiheit. Das Interesse beider ist dasselbe. Sie wollen beide die Größe und Weisheit Gottes ins Licht stellen. — Zunächst, erzählt unser Dichter, war noch die ganze Erde von Wasser umflossen und bis zu den höchsten Bergen wie von einem Mantel umhüllt 6. Es sind die Wasser „unterhalb des Himmels“ von Gen 1, 9. Was in Gen 1 Gottes Schöpferwort tut, daß die Wasser sich teilen und das Festland sichtbar wird, das leistet hier Jahwes Dräuen im Donner. Wie ein gewaltiger, ob des Widerstandes des Urmeers — hier klingt noch leise der Gedanke an den Drachen Tiamat nach — in Wut versetzter Riese fährt Jahwe mit Donnerstimme die Wasser an, so daß sie die Flucht ergreifen. So kommt das Land zum Vorschein 7. Seitdem sind die Wogen des Meeres gebändigt und in ihre Grenzen verwiesen 9.

Auch in diesem Abschnitt ist das Mythologische nur noch leise spürbarer Einschlag. Es steht nur noch im Dienste der Poesie und der lebendigen Anschauung. Auf die Religion des Dichters hat es keinen Einfluß. Sie ist hier und fernerhin durch Gedanken wie den von Gen 1, 31 bestimmt: Gottes Schöpfermacht und Weisheit hat alles sehr gut gemacht.

10—18 Belebung und Versorgung der Erde. — Hat Jahwe die Erde geschaffen, so muß sie auch belebt und es müssen ihre Lebewesen mit dem Nötigen bedacht werden. Doch wird das alles nicht in systematischer Ordnung vorgetragen, sondern in feiner und stimmungsvoller Einzelzeichnung, die den echten Dichter verrät. Und doch ist auch hier die Poesie nicht Selbstzweck. So anmutig und wahrhaft anheimelnd die lieblichen Bilder sind, die er uns entwirft und so sehr er sie augenscheinlich mit Liebe zeichnet — so, wenn er die Vöglein im Dickicht an den Ufern der Bäche zwitschern, die von Jahwe selbst gepflanzten Bäume mit Behagen sich satt trinken läßt —, so hat er doch bei alledem noch einen höheren Zweck im Auge. Er will nicht schlechthin Lyriker sein, sondern er will seine Harfe in den Dienst Gottes stellen. Es steht ihm alles unter dem Thema von v. 1, d. h. unter dem Gesichtspunkt des Preises und der Verherrlichung der Größe und Weisheit Gottes. — So weist er immer wieder auf die Zweckmäßigkeit des göttlichen Tuns hin. Die Quellen ließ Jahwe aus der Tiefe aufsteigen (vgl. Gen 7, 11) und über die Erde hinfließen, damit die Tiere nicht dürsten **10. 11** und die Vöglein ihr lustiges Lied singen können **12**. Den Regen gießt er von seinem Söller her aus, damit das Vieh Gras und der Mensch Brot, Wein und Öl habe: das erste zum Leben selbst, daß es „stütze sein Herz", d. h. seine Lebenskraft (vgl. Ps 22, 27); das zweite, das Leben zu verschönen und mit Freude zu würzen (Qoh 10, 19; Sir 40, 20; Ri 9, 13); das dritte, um bei festlichem Anlaß das Haupt zu salben (Ps 23, 5; Lk 7, 46). Vielleicht ist auch an die heute noch bei den Arabern bestehende Sitte (Bauer, Volksleben im Lande der Bibel, 141) gedacht, den ganzen Körper mit Öl einzureiben, um Kraft und Geschmeidigkeit zu erlangen (Dt 28, 40; Ps 92, 11). Daß Olive und Öl zugleich allezeit geschätzte Nahrungsmittel waren, ist dabei als selbstverständlich vorausgesetzt. Auch der Bäume gedenkt er, daß sie sich „satt trinken" **13—16**. Und wie im Buschwerk der Bachtäler die Vögel fröhlich ihr Lied singen dürfen, so dienen die Gottesbäume, die stolzen, von Jahwe selbst gepflanzten Zedern und Zypressen, den gefiederten Scharen als Behausung, und selbst die Berge und Klüfte haben ihren Zweck im Dienste göttlicher Weisheit als Heim für das Bergwild **17—18**. So dienen die überaus niedlichen lyrischen Bildchen allesamt dem Hauptgedanken: „Preise meine Seele, Jahwe!"

19—23 Mond und Sonne. — Von der Erde greift der Hymnus nun zurück nach dem Himmel. Wie kommt das Wunder zustande, daß die Sonne Tag um Tag den richtigen Weg und die rechte Zeit findet? Gott selbst hat sie das gelehrt! Und wozu dienen sie beide, Sonne und Mond? Schon Gen 1, 14 hatte kurz und nüchtern geantwortet: sie müssen Tag und Nacht scheiden und

die Jahrzeiten angeben. Auch unser Dichter preist Gott dafür, daß sie diesen Dienst tun. — Wie sollte der Naturmensch die Zeiten bestimmen und damit Arbeit und Feier und den ganzen Lebensgang ordnen können, ohne das tägliche Achten auf den Lauf der Gestirne? Schon das ist Dankes und Preises wert! **19. 20a.** Aber dies Wenige mit schlichten Worten zu sagen, genügt dem wahren Dichter nicht. Versenkt er sich in den Wechsel von Tag und Nacht, so erkennt er auch in ihm mit Dank und Anbetung die weise Fürsorge göttlicher Schöpfergüte. Die Nacht gehört den Tieren von Feld und Wald. Wenn der Mensch sich schlafen gelegt, hat ihre Stunde geschlagen. Ihr nächtlicher Raub ist ihr Recht und ihr Brüllen, das den Menschen schreckt, ist ihr Gebet um Speise und ihr Dank an den Schöpfer — abermals ein unvergleichlich schönes lyrisches Kleingemälde, zugleich eine „wunderbare religiöse Verklärung des Naturlebens" (Stä.). Geht dann die Sonne auf, so schleichen sie sich weg; der Tag gehört dem Menschen und seiner Arbeit **20b—23.** — Es ist geradezu überraschend, welche feine, bis ins Kleine gehende Beobachtung des Naturlebens der Schilderung zugrunde liegt. Man lese dazu: Bronsart von Schellendorf, Novellen aus der afrikanischen Tierwelt 1912, 28ff.

24—26 Das Meer. — Aber auch damit ist seine Bewunderung und sein Preis nicht erschöpft. Gottes Werke sind ja zahllos und allesamt Zeugen seiner Weisheit **24.** Und doch hat er erst einen Teil beschrieben. So kommt er denn noch auf das Meer zu reden, das, weil es „wimmelt ohne Zahl", ihm den Reichtum der Welt an Geschöpfen Gottes besonders deutlich vor Augen führt. Und was das höchste Staunen verdient, das sind die großen Ungetüme dort, an ihrer Spitze der Leviatan, vgl. Gen 1, 21. Auch sie sind Gottes, ja seine Vasallen und Spielzeuge! Die alte babylonische Sage weiß davon (s. o.), daß das Weltmeer als wütender Drache Tiamat sich dem Schöpfergott entgegenstellte. Ein Wesen ähnlicher oder derselben Art ist der Leviatan, das „gewundene", geringelte Tier, der Seedrache, vielleicht auch das „Kranztier", weil das Weltmeer einem Kranze gleich die ganze Erde umgibt. Diesen Drachen hat Gott bezwungen, als er die Welt schuf, und nun muß er ihm wie ein überwundener und gefesselter Gegner als Spielgeselle dienen. So kennt die orientalische Symbolik Darstellungen, in denen ein Gott ein bezwungenes Fabelwesen mit dem Ring durch die Nase einem gefangenen Feinde gleich am Leitseil führt (Greßm., TuB II 98). Doch ist auch in unserer Stelle der alte Mythus längst verblaßt; der Leviatan gilt nur noch als großes Seetier und das Auftauchen und Untertauchen solcher Ungetüme mag nun als ein Spielen mit dem Schöpfer gedeutet worden sein.

27—30 Speise und Lebensodem für alle. — Nun der Sang sich zum Ende neigt, da der Sänger „Himmel, Erde, Luft und Meer" im Geiste durchmessen hat, überblickt er noch einmal alles. Soviel Lebewesen, soviel Mitesser und Kostgänger des großen Meisters! Alle warten sie, sobald ihre Zeit da ist, auf ihn und seine milde Hand. Und sie werden durch sie gesättigt. Denn für sie alle schafft seine Macht und sein Reichtum Gaben —

solange sein Antlitz ihnen freundlich leuchtet **27. 28.** Aber freilich nur so lange. Denn wie groß und furchtbar seine Allgewalt ist, zeigt ihnen mit Schrecken sein Zorn. Ist er doch Herr über Leben und Tod. Verhüllte er im Unmut sein Antlitz, alle Lebewesen müßten in Entsetzen geraten. Käme es aber vollends dazu, daß er ihnen den Odem anhielte, so müßten sie gar in Staub zerfallen. Denn ihr Odem רוּחָם ist streng genommen gar nicht ihr eigener, es ist nur der von Jahwe ihnen geliehene, es ist Jahwes eigener Odem, den er bald ausstößt, bald wieder einzieht. Wie beim Menschen das Aus- und Einziehen des Atems die Bedingung für den Fortgang des eigenen Lebens ist, so bei Gott für das Leben und Hinsterben einer ganzen Welt! Ein grandioses Bild, das zeigt, daß unser Dichter nicht allein Meister der dichterischen Kleinmalerei in entzückenden Einzelbildchen ist, sondern auch die erhabene Bildersprache mit Meisterschaft beherrscht. Zur ersten Hälfte des Bildes vgl. übrigens Hi 34, 14. Und indem Gott jeden Tag und jedes Jahr Leben zur Ruhe gehen heißt und Leben schafft, erneut er im Lauf kurzer Zeit immer wieder das Antlitz der Erde **29. 30.**

31—35 Abschluß. — So herrlich und preiswürdig ist Gottes Schöpfung. Möchte sie nur — das etwa mag der Gedanke sein, der den Dichter zu dieser Wendung veranlaßt — selbst allezeit zur Ehre und zum Ruhm Gottes beitragen; möchte vor allem ihr vornehmstes Glied, der Mensch, Gott die ungetrübte Freude an seinem Werke erhalten! **31.** Das ist freilich nur möglich, wenn einmal die Sünde und mit ihr die Sünder von dieser Erde verschwunden sein werden. Es ist nicht Freude an ihrem Verderben oder Rachelust, er würde sonst ganz anders in dem Gedanken schwelgen; es ist eher die Trauer um das Vorhandensein der Gottlosigkeit auf Erden, die ihn wünschen läßt, sie möchte nicht mehr sein **35**^{ab}. Wird der Tag einmal gekommen sein, dann hat Jahwe auch nicht mehr nötig, die Erde beben und die Berge rauchen zu lassen. Auch hier scheint eine hochpoetische Naturbetrachtung, vielleicht mythologischen Ursprungs, aber in tief religiöser Veredelung, vorzuliegen. Ähnliche Gedanken begegnen uns auch sonst, vgl. z. B. Am 9, 5. Aber hier tritt der Zusammenhang deutlicher als sonst heraus. Woher stammen Erdbeben und Vulkane? Die Erde zittert aus Angst vor dem drohenden Blick und die Berge rauchen, glühen und zerschmelzen vor der Berührung des in glühendem Zorne wider die Sünde eifernden Gottes **32.** Möchte ihm solches erspart bleiben! Ich selbst jedenfalls, fügt der Sänger nun bei, will das Meine dazu tun. Wie ich — das Lied beweist es — an Jahwe meines Herzens Freude habe, so will ich auch allezeit seinen Ruhm verkünden und ihm damit immer neu wahre Anbeter werben **34**^{b}. **33.** Und in der ehrlichen Bescheidenheit des großen Künstlers bricht er dabei in die Worte aus: möchte doch mein Lied seiner Aufgabe genügt, möchte es deinen Beifall gefunden haben — Gottes, nicht der Menschen: der letzteren wird er wohl gewiß gewesen sein, aber was liegt dem Großen an ihm? **34**^{a}. Wie in 103, 22 (s. d.) kehrt in **35**^{c} das Ende zum Anfang zurück.

105 Dankbarer Rückblick[1]).

[1] *Danket Jahwe, ruft aus seinen Namen*[a],
verkündet unter den Heiden sein Tun; 4+3
[2] *singt ihm, ja spielet ihm und redet von all seinen Wundern;* 3+3
[3] *rühmt euch seines heiligen Namens, es freun sich, die Jahwe suchen;* 3+3
[4] *fragt nach Jahwe und seiner Macht, sucht sein Antlitz beständig;* 3+3
[5] *gedenkt an die Wunder, die er getan, seine Zeichen, seines Munds Urteile,* 3+3
[6] *ihr, Same Abrahams, seines Knechts, Jakobs, 'seines' Erwählten*[b] *Söhne!* 3+3

[7] *Er selbst, Jahwe, ist unser Gott, in aller Welt ergeht sein Gericht;* 3+3
[8] *er gedenkt ewig an seinen Bund,* [tausend Geschlechtern des Worts, das er gab]
[9] *den er schloß mit Abraham*[c] [und seines Eids an Isaak]*:* 3+3
[10] *stellte ihn auf für Jakob als Recht, für Israel als ewigen Bund;* 3+3
[11] *und sprach: dir geb ich das Land, Kanaan als erblichen Besitz*[d]. 3+3

[12] *Da sie noch wenig an Zahl waren, gering und Fremdlinge drinnen;* 3+3
[13] *Da zogen sie von Volk zu Volk, von einem Reiche zum andern;* 3+3
[14] *er aber ließ niemand ihnen schaden, strafte Könige ihretwillen:* 3+3
[15] *„Tastet meine Gesalbten nicht an, tut meinen Profeten kein Leid!"* 3+3

[[16] Als er Hungersnot rief ins Land, jede Stütze an Brot[e] zerbrach;] 3+3
[17] *da sandte er einen Mann vor ihnen her: Josef ward als Knecht verkauft;* 3+3
[18] *sie zwangen seine Füße in den Stock, 'in' Eisen kam er zu liegen*[f]*;* 3+3
[19] *bis daß sein Wort eintraf, der Spruch Jahwes ihn bewährte.* 3+3
[20] *Es sandte der König; ließ ihn los, der Völker Beherrscher gab ihn frei;* 3+3
[21] *setzte ihn zum Herrn über sein Haus, zum Gebieter über seinen Besitz;* 3+3
[22] *daß er 'strafe' nach seinem Sinn*[g] *seine Fürsten, seine Ältesten Einsicht lehre*[h]. 3+3
[23] *Und Israel zog nach Ägypten, Jakob war Gast im Land Hams;* 3+3
[24] *und er machte sein Volk gar fruchtbar, und mächtiger als seine Bedränger.* 3+3
[25] *Er wandelte ihr Herz, sein Volk zu hassen, zur Arglist an seinen Knechten.* 6

[26] *Er sandte seinen Knecht Mose, Aaron, den er hatte erwählt;* 3+3
[27] *'er' tat*[i] *unter ihnen seine Zeichen, seine Wunder im Lande Hams;* 3+3
[28] *sandte Finsternis, machte es finster*[k],
aber sie 'achteten'[l] *nicht auf sein Wort.* 3+3
[29] *Er wandelte ihre Wasser in Blut und tötete ihre Fische;* 3+3
[30] *es wimmelte ihr Land von Fröschen, 'selbst'*[m] *in ihren Königsgemächern;* 3+3
[31] *er sprach, da kam Ungeziefer, Stechmücken in all ihr Gebiet;* 3+3
[32] *er gab ihnen Hagel als Regen, flammend Feuer in ihr Land.* 3+3
[33] *Er schlug ihren Weinstock und Feigenbaum, zerbrach die Bäume im Land;* 3+3
[34] *er sprach, da kamen Heuschrecken und Fresser ohne Zahl;* 3+3
[35] *fraßen alles Gras im Land, und fraßen die Frucht ihrer Flur.* 3+3

[1]) Über die ganze Klasse der *Hodu*-Psalmen (105—107. 118 u. 136) s. in der Einleitung am Schluß von § 1.

36 *Er schlug alle Erstgeburt im Land, die Erstlinge aller ihrer Kraft*[n]*;* 3+3
37 *führte sie aus mit Silber und Gold, kein Strauchelnder war in ihren Stämmen;* 3+3
38 *Ägypten war froh, daß sie gingen, denn Furcht kam sie an vor ihnen.* 3+3
39 *Er breitete eine Wolke als Decke, ein Feuer, die Nacht zu erleuchten;* 3+3
40 *'sie' baten*[o]*, da ließ Wachteln er kommen, und mit Himmelsbrot sättigte er sie;* 3+3
41 *er öffnete den Fels, da floß Wasser, rann als ein Strom in der Dürre;* 3+3
42 *denn er dachte seines heiligen Worts, an*[p] *Abraham seinen Knecht.* 3+3

43 *So führte er sein Volk aus mit Freuden, seine Auserwählten unter Jubel;* 3+3
44 *gab ihnen die Länder der Heiden, daß sie erbten der Völker Erwerb;* 3+3
45 *auf daß sie seine Rechte hielten und seine Gesetze bewahrten.* Halleluja. 3+3

a) Eigtl. „ruft ihn mit seinem Namen", da das Herbeikommen der Person durch Rufen des Namens erreicht wird; hier aber ist der Ausdruck abgewandelt im Sinn von lobpreisendem Ausrufen des Namens, etwa in der Weise des „Halleluja". b) 𝔐 „seine E." c) Das Verb ברח zeigt, daß der Dichter noch an בריח denkt; man wird daher 8[b] als Zusatz ansehen müssen, ebenso 9[b] (Lö.). d) vgl. 78, 55. Die Zäsur hinter ארץ ist hart, aber nicht unerhört; viell. ist auch zu lesen הָאָרֶץ. e) = Erquickung, vgl. Jes 3, 1; Ps 104, 15. Aber das Perf. שלח scheint den Satz zu eröffnen; auch folgt die Hungersnot nach der Genes. erst nach. Auch 16 scheint also Zusatz (Lö.). f) נֶפֶשׁ ist die Person, das Selbst; also eigtl.: „in Eisen (l. בַּבַּרְזֶל) kam er selbst". g) 𝔐 „binde durch . . .", was sinnlos ist; l. nach den Alten לְרַסֵּר כָּנַי. h) In 𝔐 scheint eine Hebung zu fehlen. i) 𝔐 Plur. דִּבְרֵי אֹתוֹתָיו eigtl. „die Angelegenheiten ihrer Z.", was soviel ist als „ihre verschiedenen Z." vgl. 65, 4. Doch könnte 𝔐 auch auf Mose und Aaron gehen, dann wäre zu übers.: „sie verkündigten ihnen ihre Z." Daß dem Worte die Tat folgte, versteht sich von selbst. k) Über die Form auf ī statt ē vgl. GK 53[n]. l) 𝔐 „sie widerstrebten nicht"; l. שָׂמְרוּ. m) Bei 𝔐 fällt auf, daß als Ort im Lande nur die Königsgemächer genannt sind; man erwartet entweder eine Partikel wie גַּם oder ein Verb wie וַיַּעֲלוּ oder וַיָּבוֹאוּ. n) vgl. 78, 51. o) 𝔐 „er bat". p) dieses את ist Präposition und hier betont.

Eines der Lieder, die geschichtliche Erinnerungen zu erbaulichen Zwecken verarbeiten. Vgl. über diese ganze Gattung die Einleitung zu Ps 78, wo zugleich darauf hingewiesen ist, daß auch außerhalb des Psalters solche geschichtliche Erinnerungen in das Gebet übernommen werden und daß diese Erscheinung in der erbaulichen Rede bis ins Neue Testament hineinreicht. In unserem Psalm haben wir es mit einer erbaulichen Dichtung zu tun, die zwischen Hymnus und Lehrgedicht in der Mitte steht, — ein erbaulicher Hymnus über die Gottestaten der Erzväterzeit.

Demgemäß setzt dann die lange Einleitung 1—11 in ihrem ersten Teile 1—6 mit einem Aufruf zum Lobpreis Jahwes ein, wie er besonders bei Hymnen üblich ist. v. 1 ist aus Jes 12, 1 entnommen. Der eigentliche Gegenstand des Preises sind Jahwes Wunder 5, nach ihnen soll die Gemeinde deshalb „fragen" 4, d. h. um sie sich kümmern, über sie nachdenken und so Jahwes „Antlitz suchen". Dies geschieht zunächst im Gottesdienst. So mag es auch hier gemeint sein, denn der Psalm ist sicher für den Kultus bestimmt, vgl. 2. Das Antlitz Jahwes kann aber auch die Gegenwart und somit die Offenbarung Gottes bezeichnen, in die man sich vertiefen soll (דרש). Darauf könnten die

„Urteile“ in 5b weisen, mit denen wohl an die Strafgerichte von 14f., 27ff. erinnert werden soll.

Hieran reiht sich in **7—11** das eigentliche Thema: Jahwes Bundestreue ist unverändert. Was er den Vätern geschworen, das hält er: Kanaan ist Israels Eigentum.

Um dies Thema durchzuführen, wird nun die Vätergeschichte bis auf die Zeit des Eintritts Israels in Kanaan in Erinnerung gebracht. Zunächst **12—15** wird an das Hin- und Herziehen der Patriarchen im Lande erinnert Gen 12, 6ff. Der Aufenthalt bei Abimelek und dem Pharao wird als ein Wandern von Reich zu Reich gedacht und die den Patriarchenfrauen und ihren Gatten zustoßenden Fährlichkeiten Gen 20, 3. 7. 18; 26, 11 werden als ein Antasten der Gesalbten und Profeten Jahwes gerügt. Die letztere Bezeichnung geht auf Gen 20, 7 zurück, die erste wohl darauf, daß die Erzväter als „Fürsten Gottes“ 23, 6 und demgemäß jenen Königen des Landes im Range gleichstehend galten. Vielleicht bezieht die Bezeichnung sich auch einfach darauf, daß Könige aus ihnen kommen sollten Gen 17, 6. 16; 35, 11.

Es folgt die Geschichte Josefs und die Übersiedlung nach Ägypten **16—25**. Josefs Wort und Jahwes Spruch in **19** ist seine Traumdeutung Gen 41, 13. — **22** ist poetische Ausdeutung von Gen 41, 40. Derartige Worte der alten Geschichte gaben dem Midrasch reichlichen Stoff. — In **24f.** tritt Jahwe als Subjekt ein. Das Folgende spielt auf Ex 1, 7. 9. 20 an, nur daß die Unterdrückung Israels durch den Pharao hier auf die unmittelbare Einwirkung Jahwes zurückgeführt wird, nach dem Grundsatz, daß Jahwe denjenigen, den er vernichten will, zum Bösen anreizt, damit er in Strafe verfällt. Man sieht, daß dieser, der alten volkstümlichen Betrachtungsweise entstammende Grundsatz (vgl. 2 Sam 24, 1) auch bei späten Dichtern in der Leidenschaft des Hasses gegen die Feinde gelegentlich wieder hervorgeholt wird. Die sich anschließende Beschreibung der ägyptischen Plagen **26—38** verläuft gegenüber derjenigen im Buch Exodus durchaus frei. Es wird **28** mit der neunten Plage Ex 10, 22f. (Finsternis) begonnen, auch sonst die Reihenfolge anders geordnet als dort. Zu **29** vgl. Ex 7, 14ff. (Verwandlung des Wassers in Blut); zu **30f.** (Frösche und Ungeziefer) vgl. Ex 7, 26ff. und 8, 12ff. 17ff.; zu **32f.** (Hagel und Gewitter) vgl. Ex 9, 13ff. 23ff.; zu **34f.** (Heuschrecken) Ex 10, 1ff.; zu **36ff.** (Tötung der Erstgeburt) vgl. Ex 11, 1ff. Daß hier die Entwendung der ägyptischen Kostbarkeiten ganz naiv auf Jahwe selbst zurückgeführt wird, darf nach dem zu 24f. Bemerkten und nach Ex 11, 2f.; 12, 35f. nicht befremden. Der Zug **37b** ist aus Jes 5, 27 entnommen. In aller Kürze wird dann **39—42** der Wüstenzug noch erwähnt mit Wolkensäule, Wachteln und Manna und dem Wasser aus dem Felsen, wozu 78, 16. 20. 24 zu vergleichen sind.

Der Abgesang **43—45** kehrt zum Anfang zurück (vgl. 6. 9): alles, was Gott Großes getan hat, das tat er um seine Verheißung an die Väter wahrzumachen und den Bund mit ihnen einzuhalten. Aber freilich folgt gerade daraus auch für Israel die Pflicht, in dem ihm geschenkten Lande der Ver-

heißung Gottes Willen treu zu bleiben. — Zum Abschluß, bei dem man eigentlich gern noch ein hymnisches Motiv sähe, vgl. bei 106, 1—3.

v. 1—15 unsres Psalms kehren in 1 Chr 16, 8—22 wieder als Stück eines dem David in den Mund gelegten Liedes, das seine Fortsetzung (1 Chr 16, 23—36) in Ps 96 und 106, 1. 47f. findet. Daß 1 Chr 16 eine sekundäre Zusammenstellung unsrer Psalmstücke darstellt, liegt auf der Hand. Gehört das Stück ursprünglich zur Chronik, so muß unser Psalm und die andere hier verarbeitete Psalmstelle älter als die Chronik sein. In der Tat liegt kein Anlaß vor, 1 Chr 16 dem Chronisten abzusprechen, vgl. meinen Kommentar zur Chronik, S. 70, weiteres bei 106, 48. Die Tatsache, daß der Chronist auch in Esr 3, 10f. die Sitte erwähnt, nach der zunächst die Tempelsänger ihren Dankpsalm vortragen und sodann alles Volk in lauten Jubelruf (Halleluja) ausbricht, beweist m. E. noch besonders deutlich, daß gegen Ende des 4. Jahrhunderts jener Hallelujaruf feststand. Der Chronist hat ihn also vorgefunden und zwar, wie 𝔐 vielfach will, auch am Ende, nicht (wie 𝔊 will), bloß am Anfang der Lieder. Dies spricht für die Richtigkeit der Überlieferung von 𝔐 in den Hallelujapsalmen in diesem Punkte (geg. Grätz) und für die Wahrscheinlichkeit, daß einzelnen Liedersammlungen mit vielen Hymnen schon frühe eine Anweisung in der Art von Ps 106, 48^{b} beigeschrieben wurde, und der Chronist sie schon vorfand. Genauer wären also die Hallelujapsalmen mit 104 zu beginnen. — Zu der Annahme, daß 106, 48^{b} erst aus der Chronik in den Psalter herübergeflossen sei (Grätz, Hitz., Jakob, Steuern.), liegt kein Anlaß vor. Vgl. noch die Einl. § 1, 4; § 2, 2 und in Exkurs 10 (bei Ps. 135) unter Nr. 6.

106 Liturgisches Bußgebet.

[Gemeinde:]

1 Halleluja!
Danket Jahwe, denn er ist freundlich und seine Güte währt ewig! 3+3
2 *Wer kann Jahwes Großtaten ausreden, verkünden all seinen Preis?* 3+3
3 *Wohl denen, die auf Recht halten, Gerechtigkeit 'tun'*[a] *allezeit!* 3+3
4 *Gedenk 'unser'*[a] [Jahwe] *in der Huld zu deinem Volk,*
such uns mit deiner Hilfe heim, 3+3
5 *daß wir am Glück deiner Erkornen uns weiden,*
uns der Freude deines Volks erfreun [uns rühmen mit deinem Erbteil!] 3+3

[Chor:]

6 *Wir sündigten samt unsern Vätern, wir haben gefehlt 'und' gefrevelt*[b]. 3+3
7 *Unsre Väter* [in Ägypten] *achteten nicht 'seiner' Wunder,*
gedachten nicht 'seiner' großen Güte
[widerstrebten 'dem Höchsten'[c] am Schilfmeer]; 3+3
8 *aber er half ihnen seines Namens wegen, daß er seine Macht bewiese.* 3+3
9 *Er schalt das Schilfmeer, da wards trocken,*
führte sie durch Tiefen wie auf Trift; 3+3

10 *half ihnen vor dem Hasser, erlöste sie von Feindes Hand;* 3+3
11 *die Wasser bedeckten ihre Widersacher, daß nicht einer von ihnen überblieb.* 3+3
12 *Da glaubten sie seinen Worten, sangen seinen Ruhm.* 4

13 *Sie vergaßen schnell seine Taten 'und' warteten*[d] *nicht seines Rats,* 3+3
14 *wurden lüstern in der Wüste, versuchten Gott in der Einöde.* 3+3
15 *Er gab ihnen, was sie begehrten, und sandte den Schwund unter sie*[e]. 3+3
16 *Sie eiferten wider Mose im Lager, wider Aaron, den Heiligen Jahwes.* 3+3
17 *Die Erde tat sich auf, verschlang Datan, deckte zu die Rotte Abirams;* 3+3
18 *Feuer ward unter ihrer Rotte entzündet, die Flamme verbrannte die Frevler.* 3+3

19 *Sie machten ein Kalb am Horeb und beteten an das Gußbild,* 3+3
20 *vertauschten ihren Stolz mit dem Bild eines Stiers, der da Gras ißt;* 3+3
21 *vergaßen Gottes ihres Heilands, der so Großes in Ägypten getan, —* 3+3
22 *Wunder im Lande Hams, und schreckliche Dinge am Schilfmeer.* 3+3
23 *Er gedachte, er wollt sie vertilgen, wo nicht Mose, sein Auserwählter,* 3+3
in den Riß vor ihm wäre getreten, seinen Grimm zu wenden vom Verderben. 3+3

24 *Sie verschmähten das liebliche Land, sie glaubten seinem Worte nicht,* 3+3
25 *und murrten in ihren Zelten, gehorchten der Stimme Jahwes nicht.* 3+3
26 *Er hub auf seine Hand wider sie, sie niederzuschlagen in der Wüste,* 3+3
27 *daß er 'streue'*[f] *ihren Samen unter die Heiden und streue sie in die Länder. —* 3+3
28 *Sie hingen sich an Baal-Peor und aßen Opfer für Tote,* 3+3
29 *erzürnten ihn mit ihrem Tun; da brach ein eine Plage unter sie.* 3+3
30 *Pinhas trat auf und hielt Gericht, da ward der Plage gewehrt;* 3+3
31 *das ward ihm als Gerechtigkeit gerechnet auf Geschlecht und Geschlecht ewiglich. —* 3+3
32 *Sie erzürnten ihn am Haderwasser, und Mose ging es übel ihretwegen;* 3+3
33 *'er'*[g] *hatte widerstrebt 'Jahwes' Geist, redete unbedacht mit seinen Lippen.* 3+3

34 *Sie vertilgten nicht die Völker, wie sie doch Jahwe geheißen;* 3+3
35 *sondern mengten sich unter die Heiden und lernten ihre Werke;* 3+3
36 *und dienten ihren Götzen, die wurden ihnen zum Fallstrick.* 3+3
37 *Sie opferten ihre Söhne und ihre Töchter den Teufeln,* 3+3
38 *und vergossen unschuldig Blut,*
[das Blut ihrer Söhne und Töchter, die sie den Götzen Kanaans opferten,]
daß das Land mit Blutschulden entweiht ward; 3+3
39 *verunreinigten sich mit ihren Werken und hurten mit ihrem Tun.* 3+3

40 *Da entbrannte Jahwes Zorn über sein Volk und ihn ekelte seines Erbes;* 3+3
41 *und gab sie in die Hand der Heiden, daß ihre Hasser über sie herrschten.* 3+3
42 *Und ihre Feinde ängsteten sie, sie wurden gebeugt unter ihre Hand.* 3+3
43 *Er errettete sie oftmals, doch widerstrebten sie 'seinem'*[h] *Rat* 3+3
[und 'verkamen'[i] in ihrer Schuld].
44 *Aber er sah an ihre Not, da er ihre Klage hörte;* 3+3
45 *gedacht' ihnen an seinen Bund, es reute ihn nach seiner großen Güte:* 3+3
46 *er ließ sie Erbarmen finden bei allen, die sie gefangen führten.* 3+3

[Gemeinde:]

47 *Hilf uns, Jahwe, unser Gott, und sammle uns aus den Heiden,* 3+3
daß wir danken deinem heiligen Namen, uns deines Lobpreises rühmen! 3+3

* * *

48 Gepriesen sei Jahwe, der Gott Israels, von Ewigkeit zu Ewigkeit;
und alles Volk sage: Amen! Halleluja!

a) l. den Plur.; dasselbe gilt dann auch von den Verbalsuffixen in 4, vgl. BH. b) l. וְהֹ׳. c) l. עָלֶיךָ עַל־יָם u. d. Suff. d. 3. Pers. 𝔐 ist entstanden aus einer Tradition über eine doppelte Verfehlung: sowohl am Ufer als im Meere selbst, während des Durchzugs, s. *Sifre Deut* 1 (Friedmann 64ᵇ) [nach Gerh. Kittel]. d) l. וְלֹא ח׳. e) Die Überlieferung weicht hier etwas von Num 11, 20 ab. 𝔊 hingegen scheint für רָזוֹן ein Derivat von זרא (זרה) „Ekel" (?) oder dem zugehörigen Verb. gelesen zu haben. f) l. nach Ez 20, 23 לְהָפְרִיק. g) nach 𝔐 Mose und Aaron, doch l. den Sing. und nachher רוח יהוה. h) l. חז־. 𝔐 allenfalls: blieben trotzig, beharrten bei ihrem Vorhaben. i) l. וַיַּמַּקוּ von מקק „hinsiechen", vgl. Lev 26, 39. 𝔐 setzt מכך „zusammensinken" voraus. Das Glied ist Glosse. Der ganze V. greift eigentlich vor (Lö.).

Die hymnische Einführung darf nicht darüber täuschen, daß wir ein Bußgebet vor uns haben. Denn das eigentliche Thema wird erst mit v. 6 genannt, und demselben Gedanken dient die ganze Zusammenstellung geschichtlicher Erinnerungen, der die folgenden Strofen gewidmet sind. Mit diesem geschichtlichen Rückblick reiht unser Psalm sich Liedern wie 81, 78, 105 und 107 an, wenngleich sie nicht alle dieselbe Absicht verfolgen.

Die starke Anlehnung an ältere Schriftworte zeigt, daß auch dieses Lied zu den sog. „Musivliedern" gehört. Sie waren für liturgische Zwecke beliebt, weil in den Zitaten der Gemeinde — ähnlich unsern eingestreuten Bibel- und Gesangbuchversen in der Predigt — vertraute und liebe Klänge entgegentraten. Daß wir es hier mit einer Liturgie zu tun haben, zeigt wohl außerdem die im Psalm auftretende Wechselrede. Denn in v. 47 wird plötzlich Jahwe unmittelbar angeredet. Einen Zusatz anzunehmen (Lö.) liegt kein Grund vor: die Gemeinde löst den Chor ab. Ebenso ist dann aber auch (1—3) 4. 5 zu beurteilen, wo ebenfalls Jahwe der Angeredete ist.

Zu 1—3, der hymnischen Einführung, vgl. 118, 1ff., wo sich zeigt, wie die liturgische Gewohnheit derartige Einführungen liebte. Immerhin fällt sie hier stärker aus dem Rahmen des Ganzen, so daß Lö. vielleicht mit Recht an einen Zusammenhang mit Ps 105 denkt.

Zu 4. 5 s. oben. In 6—47 tritt der Chor ein und spricht das Sündenbekenntnis der Gemeinde. In derselben Weise spricht es Daniel für sie, Dan 9, 5ff., wozu auch die Gemeindebeichte in Neh 9, 16ff. zu vergleichen ist. Der Abschnitt bietet eine geschichtliche Übersicht in erbaulicher Anwendung und Ausdeutung: Sie lehnt sich in 6—12 besonders an Ex 14 an, in 13—23 an Ex 32 und Num 11 (vgl. Dt 9, 7ff.), in 24—33 an Num 13f. 25 und 20, 3ff., in 34ff. an Ex 23, 31ff.; 34, 11ff. u. a. Je und dann, wie in 15 (s. Anm. e) und besonders in 28 wird dabei eine etwas andere Überlieferung vorausgesetzt als die uns sonst bekannte. Nach der letztern Stelle wären mit dem Kult des Baal-Peor Totenopfer verbunden gewesen, was ganz wohl möglich ist und

zeigt, daß auch späte Texte gute Überlieferung enthalten konnten. Vgl. zum Totenopfer in Kanaan m. GVI. I^3 253 f. An 18 Anstoß zu nehmen, liegt gar kein Grund vor (Du. Lö.); der V. beweist nur, daß dem Dichter Num 16, 31 ff. schon in der heutigen Gestalt vorlag. Quellenscheidung zu üben, hatte er keinen Anlaß. Zu Baal-Peor 28 vgl. Jirku, Älteste Gesch. 151. In 31 wird nicht nur nach Num 25, 12 ff. der Tat des Pinhas ihr Lohn zugesprochen, sondern auch Pinhas selbst mit dem Glaubenshelden von Gen 15, 6 verglichen. In 34 ff. ist nicht ganz klar, ob nur an die Richterzeit, wie es nach 41 f. scheint, gedacht ist oder an die ganze Folgezeit bis zum Exil. Das letztere ist nach 37 f. und bes. 46 doch wahrscheinlich. In 37 sind die Heidengötter zu Dämonen herabgedrückt, vgl. Dt 32, 17 (ähnlich wie im Urchristentum).

Der ganze Abschnitt 6—47, der eine große Generalbeichte des Volkes darstellt, kennzeichnet sich dadurch, daß die jetzige Generation sich ganz als unter der Sünde der Vergangenheit stehend bekennt. Nicht bloß der Fluch der Sünde der Väter, als deren notwendige Folge, ruht auf ihnen, sondern die Söhne erkennen auch ihr Teilhaben an der Sünde der Väter selbst an; sie bekennen sich mitschuldig 6. So überspannt dieses Gefühl der Solidarität des Einzelnen mit der Nation, der Gegenwart mit der Vergangenheit, sein mag (es geht soweit, daß in 27 geradezu das Exil und die Diaspora auf die Sünden der Mosezeit zurückgeführt werden), es schließt doch eine große religiöse Idee in sich. Sie ist der mißverstandene Niederschlag des richtigen Gedankens, daß der Mensch nicht auf sich steht, sondern im großen Zusammenhang der Gesamtheit, der Menschheit und der Nation, mitbedingt durch ihre Vergangenheit und ihre Zukunft mitbedingend, und daß aus der letztern Wahrheit eine Menge nationaler und sozialer Anregungen fließt.

Erst in der Schlußbitte 47 kommt der Dichter auf die Gegenwart zurück und das eigentliche Anliegen, das ihn bewegt: Heimkehr der Zerstreuten. Damit ist auch die Zeit gegeben. Wies 46 auf das Exil, so 47 auf die nachexilische Diaspora. Da nun 47 und 48, obwohl 48 hier späterer Zusatz ist, in 1 Chr 16, 35 f. übernommen sind (s. zu 105), so muß der Psalm älter als die Chronik sein, und der Chronist muß auch den Preisspruch 48 nebst der liturgischen Anweisung 48^b schon hier gelesen haben (s. ob. S. 345). Doch sollte man, glaube ich, mit Schlüssen, die man aus diesem Sachverhalt zieht, vorsichtiger sein als es meist geschieht. Daraus, daß der Verfasser von 1 Chr 16, 8 ff. die Anweisung 48^b (die vermutlich nicht diesem Psalm allein galt) hier schon gelesen und ihre Ausführung als Brauch gekannt hat, darf unter keinen Umständen geschlossen werden, er habe die heutige Einteilung des Psalters in 5 Bücher und damit den heutigen Psalter schon gekannt. Dann freilich könnte der Verfasser von 1 Chr 16, 8 ff. nicht der Chronist sein. Was in Wahrheit gesagt werden kann, ist nur dies: Ps 106 bildete schon zur Zeit, als 1 Chr 16, 8 ff. geschrieben wurde, den Abschluß einer eigenen Psalmensammlung. Wie groß diese war, vor allem, ob sie dem heutigen 4. Buche gleich war — darüber

ist der Notiz nicht das geringste zu entnehmen. Im übrigen vgl. m. Kom. zur Chron. S. 69f. und die Einl. zu diesem Buch § 1, 4; § 2, 2.

Über den Preisspruch am Schlusse, der nicht zum Psalm gehört, vgl. die Einl. § 1, 4.

Fünftes Buch.

107 Danklied der Erlösten.

1 „*Danket Jahwe, denn er ist freundlich, denn seine Gnade währt ewig*“, 3+3
2 *sollen sagen die Erlösten Jahwes, die er aus der Not erlöst hat* 3+3
[3 *aus den Ländern gesammelt, vom Aufgang und Niedergang,*
von Mitternacht und von 'Süd'[a]*!* 6

4 *'Die' irre gingen*[b] *in der Wüste, der Einöde*[c]*,*
fanden den Weg nicht zur wohnlichen Stadt, 3+3
5 *voll Hunger und voll Durst, ihre Seele verschmachtete in ihnen;* 3+3
6 *da schrien sie zu Jahwe in ihrer Not,*
er rettete sie aus ihren Ängsten, 3+3
7 *und führte sie auf geradem Weg, zur wohnlichen Stadt zu wandern:* 3+3
8 *die sollen Jahwe danken um seine Gnade*
und seine Wunder an den Menschenkindern, 3+3
9 *daß er sättigte die lechzende Seele, stillte die hungrige Seele mit Labung!* 3+3

10 *Die da saßen in Finsternis und Dunkel, gefangen in Elend und Eisen,* 3+3
11 [*denn sie hatten Gottes Geboten getrotzt, den Rat des Höchsten verachtet;*] 3+3
12 *deren Herz durch Mühsal 'gebeugt' war*[d]*, daß sie strauchelten und niemand half;* 3+3
13 *da schrien sie zu Jahwe in ihrer Not,*
er half ihnen aus ihren Ängsten, 3+3
14 *führte sie aus Finsternis und Dunkel, zerriß auch ihre Bande:* 3+3
15 *die sollen Jahwe danken um seine Gnade*
und seine Wunder an den Menschenkindern, 3+3
16 *daß er zerbrach eherne Türen und eiserne Riegel zerschlug!* 3+3

17 *'Die hinsiechten'*[e] *ob ihres sündigen Wandels, geplagt von ihren Schulden,* 3+3
18 *denen ekelte vor aller Speise, daß sie den Toren des Tods nah waren;* 3+3
19 *da schrien sie zu Jahwe in ihrer Not,*
er half ihnen aus ihren Ängsten; 3+3
20 *er sandte sein Wort und heilte sie, errettete 'aus der Grube ihr Leben'*[f]*:* 3+3
21 *die sollen Jahwe danken um seine Güte*
und seine Wunder an den Menschenkindern, 3+3
22 *und mögen Dankopfer darbringen und erzählen seine Werke mit Freuden!* 3+3

23 *Die mit Schiffen das Meer befuhren, trieben Handel auf großen Wassern,* 3+3
[24 *die haben Jahwes Werke geschaut und seine Wunder in der Tiefe;* 3+3

25 *denn er gebot und ließ entstehn*[g] *eine stürmende Windsbraut,*
die seine[h] *Wellen erhob;* 6
26 *sie stiegen auf zum Himmel, fuhren herab in die Tiefe,*
daß ihre Seele in Leid verzagte,] 4+3
27 *sie tanzten und schwankten wie ein Trunkner,*
zu Ende war all ihre Weisheit; 3+3
28 *da schrien sie zu Jahwe in ihrer Not,*
er führte sie heraus aus ihren Ängsten; 3+3
29 *er stillte*[i] *den Sturm zum Säuseln, daß 'des Meeres'*[k] *Wellen sich legten,* 3+3
[30 *und sie froh wurden, daß es stille geworden*[l], *er sie führte zum ersehnten Hafen*[m]]: 3+3
31 *die sollen Jahwe danken um seine Güte*
und seine Wunder an den Menschenkindern, 3+3
32 *und ihn bei der Gemeinde preisen, in der Sitzung der Alten ihn rühmen!* 3+3

* * *

33 *Er machte Ströme zur Wüste, Wasserläufe zu dürrem Land,* 3+3
34 *ein fruchtbar Land zur Salzsteppe, ob der Bosheit ihrer Bewohner;* 3+3
35 *machte Wüste zum Wasserteich, dürres Land zu Wasserläufen;* 3+3
36 *ließ die Hungrigen daselbst wohnen, daß sie eine Wohnstadt schufen* 3+3
37 *und Äcker besäten, Weinberge pflanzten, die gaben fruchtbaren Ertrag;* 4+3
38 *er segnete sie, daß sie reichlich sich mehrten*
und ihres Viehs er nicht wenig machte. – 3+3
39 *Doch wurden sie wenig und gebeugt durch den Druck von Unglück und Gram.* 3+3
40 *„Er schüttete Verachtung über Edle, ließ sie irren in der Öde ohne Weg“;* 3+3
41 *hob empor den Armen aus Elend und machte Geschlechter zur Herde.* 3+3
42 *„Das sehn die Frommen und freun sich, alle Bosheit muß schließen ihr Maul“.* 3+3
43 *Wer ist weise? der behalte dies und 'merk'*[n] *auf die Gnaden Jahwes!* 3+3

a) Das Meer ist sonst = Westen; hier erwartet man den Süden יָמִין. Nach Perles ist ים Abkürzung dafür. b) 𝔐 Perf.; doch ist wegen v. 10. 23 das Partic. הוֹצֵי vorzuziehen. c) 𝔐 „in einer Einöde betreffs des Wegs“; man setze den Atnach. d) l. nach 𝔊 das Pass. e) 𝔐 = „Torheit ob“; aber die Torheit müßte als Ursache, nicht als Folge genannt sein; l. חוֹלִים. f) 𝔐 viell. „aus ihren Gruben“; doch ist ein nomen שְׁחִיחַ zweifelhaft (auch Thr 4, 20 ist es unsicher); l. deshalb (Kahan) מִשַּׁחַת חַיָּתָם. g) eigtl. „ließ auftreten“; doch ist der Text zweifelhaft, l. viell. וַיַּעֲבֵר „er führte her“. h) Doch wohl des Meeres, vgl. 23. i) eigtl. „stellte fest“, doch ist auch hier wie in 25 eine Verderbnis möglich; l. viell. יָשֶׂם „setzte, verwandelte ihn in“. k) 𝔐 „seine Wellen“; l. besser גַּלֵּי הַיָּם. l) 𝔐 hat das Impf., doch scheint Perf. שָׁתְקוּ besser zu passen. m) מָחוֹז mag doch wohl am ehesten mit ass. *mahazu* „Stadt“ zusammenhängen, also Wohnstätte, Hafenstadt. n) 𝔐 Plur.

Äußerlich angesehen ist der Psalm ein künstlich durch zwei Reihen von Kehrversen gegliedertes Danklied. Dabei ist eigenartig, daß die zwei Kehrverse durch ein Distichon und bei der vierten Strofe durch zwei Distichen getrennt sind, sowie daß auch der zweite Kehrvers die Strofe noch nicht sofort abschließt, sondern ihm regelmäßig abermals ein Distichon folgt. So entstehen deutlich 4 Hauptstrofen, 4—9. 10—16. 17—22. 23—32. Sie bilden jedenfalls

den Grundstock des Liedes. Sie reden von der Erlösung aus allerlei Fährlichkeit des Lebens und haben wohl einmal für sich eine Dankliturgie gebildet, die man im Gottesdienst für solche gesungen haben mag, die Grund hatten, für die Erlösung aus diesen Nöten zu danken. Als Aufgesang dazu mögen v. 1 und 2 gedient haben.

Augenscheinlich anderer Art ist nun aber die Schlußstrofe 33—43. Sie paßt weder der Form nach, da ihr die Kehrverse fehlen, zum vorhergehenden Gedicht, noch nach dem Inhalt. Von einer Dankliturgie ist hier nichts mehr zu spüren. Vielmehr wird eher in der Art der Weisheitssprüche (vgl. 43), zugleich in Anlehnung an Vorhandenes (40. 42) von der frei schaltenden Macht und Größe Gottes gehandelt, die Wüsten bewässert und Wasser austrocknet, die Hohe erniedrigt und Niedrige erhöht, — alles aber im Dienste der Frommen und damit die Menschen weise werden. Es scheint nun, daß diese Strofe — wahrscheinlich wegen v. 33—35, die an Stellen wie Jes 41, 18; 43, 19f. erinnerten — auf die Heimkehr der im Exil und in der Zerstreuung lebenden Juden bezogen wurde. Während sie ursprünglich ein selbständiges Gedicht bildete, schien sie so als ein weiterer Beleg für Gottes Erlösertätigkeit zum Danklied der Erlösten zu passen, um so eher, als auch 4—9 und besonders 10—16 (s. d. Erkl.) leicht so verstanden werden konnten, als wären sie ursprünglich aufs Exil bezogen. V. 3 scheint dieser Auffassung zu dienen. Er würde demnach das letzte Stück des Ganzen darstellen.

Zu 1. 2 und zu 3 s. oben. v. 1 = 136, 1; die Worte gelten als eigentliche Dankesformel; zu den Erlösten Jahwes vgl. Jes 62, 12.

4—9 Die Wüstenwanderer. — Hier ist nicht ans Exil gedacht, sondern ganz allgemein an die Gefahren und Entbehrungen einer durch die Wüste ziehenden Karawane. Bei den großen Festen in Jerusalem gab es Menschen genug, die soeben die Pilgerreise durch weite Wüsten zurückgelegt hatten, vor allem alle von Osten kommenden Pilger. Die Konstruktion ist derart, daß das Partic. zunächst durch Hauptsätze fortgeführt, dann aber durch das יוֹרְדֵי als Nachsatz aufgenommen wird.

10—16 Gefangenschaft. — Auch hier ist zunächst nicht an die im babyl. Exil Schmachtenden gedacht, von ihnen konnte nicht ohne weiteres gesagt sein, daß sie in Eisen gelegt seien. Bei der häufigen bildlichen Verwendung des Gedankens der Gefangenschaft ist es aber durchaus verständlich, daß man die Worte vielfach vom Exil deutete und dann auch das Eisen bildlich verstand, vgl. Jes 45, 2 mit v. 16. V. 11 fällt inhaltlich aus der Rolle, da es sich um Leid, nicht um Strafe handelt und überschießt das Schema.

17—22 Krankheit. — Als Grundlage scheint Hi 33, 19—26 gedient zu haben. Es ist an Krankheit, die in Todesgefahr brachte, gedacht. Solche Krankheit aber wird in der Weise der vielfach herrschenden Vergeltungslehre zugleich auf besondere Sünde zurückgeführt. Eigenartig ist, daß in 20 die Rettung auf Jahwes Wort zurückgeführt wird. Es ist das göttliche Machtwort (vgl. 147, 15; Jer 23, 29; Jes 55, 11), am meisten zu vergleichen dem

Schöpfungswort von Gen 1, 3. Demgemäß wird es auch geradezu als Engel personifiziert gedacht Hi 33, 23 f.

23—32 Die Seefahrer. — In genaueren Handschriften und Drucken sind die vv. 23—27, auch 23—28 in umgekehrte Nun (ן) eingefaßt zum Zeichen, daß sie von ihrer ursprünglichen Stelle verrückt sind (vgl. Del. u. ZAW 1902, 57 ff.). Der Zusammenhang der Verse läßt freilich nicht vermuten, daß sie heute an falscher Stelle stünden. Immerhin scheint der größere Umfang der Strofe, gegenüber den vorhergehenden Strofen auf gewisse Erweiterungen einer ältern kleineren Strofe zu deuten (s. o.). Die „Sitzung" der Alten **22** ist wohl nach 1, 1 zu verstehen: wo immer die Alten, zugleich die Angesehensten, zusammensitzen. Ein Beispiel bietet Rut 4, 2. Meist übersetzt man „am Sitze" der Alten; aber ein besonderer Platz der Ältesten im Gottesdienst läßt sich erst in viel späterer Zeit nachweisen (Tosefta zu Megilla, Kap. 3.

33—43 Jahwes frei schaltende Macht. — Vgl. dazu die Vorbem. Auch v. 40 hat wieder das sog. Nun inversum, worüber bei v. 23 ff. Hier mag es die Erinnerung daran enthalten, daß der Vers aus Hi 12, 21. 24 entnommen ist. Ebenso stammt v. 42 aus Hi 22, 19; 5, 16.

108

Das Lied ist keine selbständige Dichtung, sondern eine lose Zusammenschweißung von zwei dem Verfasser vorliegenden Stücken. v. 2—6 stammt aus Ps 57, 8—12 und v. 7—14 aus Ps 60, 7—14.

Die Erklärung der einzelnen Stücke mag je am betreffenden Orte nachgesehen werden. Ob die eigentümliche Anordnung: erst Dank, dann Bitte, auf Absicht ruht oder dem mangelnden Geschick entstammt, läßt sich nicht entscheiden.

Beachtung verdient, daß in 2. 6. 8. 12. 14 אלהים aus der Vorlage herübergenommen, in 10 hingegen אדני in יהוה gewandelt ist. Daraus läßt sich deutlich ersehen, daß unser Stück — wie es an sich wahrscheinlich ist — das nachträgliche Gebilde, jene zwei die Vorlagen sind. Unser Ps 108 steht jetzt in ganz jahwistischer Umgebung als der einzige Elohimpsalm, aber so, daß Elohim nicht aus Grundsatz hier beibehalten ist, sondern lediglich weil es in den zwei Vorlagen stand. Da אדני dem Tetragramm יהוה gleichwertig war, wurde es in 10 ohne weiteres dafür eingesetzt. Man hat also in späterer Zeit wieder unbefangen auch יהוה gesagt. Über die Varianten vgl. BH; 2[a] ist nach 57, 8 zu ergänzen, in 5 ist nach 57, 11 עַד zu lesen, in 11 wie bei 60, 11 das Impf. ינחני einzusetzen.

109 Fluch den gottlosen Feinden!

[1] Dem Musikmeister von David; ein Psalm.
Gott, mein Ruhm, schweige nicht! 3
[2] *Denn sie taten wider mich auf ihr 'gottlos'[a] Maul,*
reden mit mir mit falscher Zunge; 3+3

3 *umgeben mich mit Hassesworten und streiten wider mich ohne Ursach;* 3+3
4 *für meine Liebe befeinden sie mich,*
und ich — 'mein Gebet gilt doch ihnen'[b]*!* 3+3
5 *Sie haben mir Böses* [für Gutes] *'vergolten'*[c] *und Haß anstatt meiner Liebe.* 3+3

6 *Bestelle einen Gottlosen wider ihn, und ein Ankläger steh ihm zur Rechten;* 3+3
7 *beim Gericht soll er als Schuldiger ausgehn,*
sein Gebet müsse als Sünde ihm gelten; 3+3
8 *seiner Tage müssen wenige werden, sein Amt müsse ein andrer empfahn;* 3+3
9 *seine Kinder müssen Waisen werden, zur Witwe werde sein Weib;* 3+3
10 *mögen unstät umherziehn seine Kinder* [und betteln],
'vertrieben' aus ihren Trümmerstätten[d]*!* 3+3
11 *Der Gläubiger nehme alles, was sein ist*[e]*, es plündern Fremde seine Habe;* 3+3
12 *niemand erweise ihm Huld, niemand erbarm' sich seiner Waisen;* 3+3
13 *sein Nachwuchs müsse ausgetilgt werden,*
in 'einem' Geschlecht verlösche 'sein' Name[f]*!* 3+3
14 *Seiner Väter Schuld werde gedacht* [bei Jahwe],
nicht getilgt seiner Mutter Sünde; 3+3
15 *sie sein Jahwe beständig vor Augen, er tilg 'sein'*[ff] *Gedächtnis auf Erden;* 3+3
16 *weil er Liebe zu üben nicht dachte, ...* 3+?
verfolgte den Elenden und Armen, den Verzagten[g]*, ihn vollends zu töten!* 3+3

17 *Er liebte den Fluch — er 'treff' ihn*[h]*;*
hatte nicht Freude am Segen — er bleibe [ihm] *fern!* 3+3
18 *Er zog an den Fluch wie sein Kleid:* 3
er 'dring'[i] *ihm ins Innre wie Wasser, wie Öl in seine Gebeine;* 3+3
19 *werd ihm wie ein Gewand, das er anhat, ein Gürtel, den er täglich umlegt!* 3+3
20 *Das sei meiner Widersacher Lohn* [von Jahwe],
und derer, die mein Unheil planen! 3+3

21 *Du aber* [mein Herr] *Jahwe, tu an mir* [um deines Namens willen],
nach deiner gütigen Gnade[j]*: rette mich!* 3+3
22 *Denn ich bin elend und arm und mein Herz 'windet sich'*[k] *im Busen;* 3+3
23 *wie ein Schatten, der sich neigt, fahr ich hin,*
bin verweht[l] *wie ein Heuschreckenschwarm;* 3+3
24 *meine Kniee wanken vom Fasten,*
mein Fleisch schrumpft ein und wird mager[m]*;* 3+3
25 *zum Hohn bin ich ihnen geworden*[n]*, sehn sie mich, schütteln sie den Kopf.* 3+3

26 *Steh mir bei, Jahwe, mein Gott, hilf mir nach deiner Gnade;* 3+3?
27 *daß sie innewerden, daß dies deine Hand, daß du, Jahwe, solches tust!* 3+3
28 *Wenn sie fluchen, so segne du;*
'sie werden'[o] *zu Schanden, dein Knecht freu sich;* 3+3
29 *meine Widersacher müssen in Schmach sich hüllen,*
anziehn wie einen Mantel die Schande! 3+3

30 *Ich danke Jahwe lauten Munds, will ihn preisen inmitten Vieler;* 3+3
31 *daß er steht dem Armen zur Rechten, ihm zu helfen wider die, so ihn richten*p*!* 3+3

a) 𝔐 „das Maul des Frevlers und das M. des Betrugs“; l. besser פִּי רֶשַׁע und tilge das Übrige als Dublette. b) l. תְּצַלְּחִי לָהֶם; 𝔐 „und ich — Gebet“. c) 𝔐 „sie setzten“; besser וַיָּשִׂימוּ. d) 𝔐 וְדָרְשׁוּ neben דְּ (zum deutlichen Beweis, daß das Fehlen des Meteg nicht bloßes Versehen ist) und וְדָ mit Meteg; BH^{2}, Add. Die Form ohne Meteg steht wohl für וְדִרְשׁוּ als Poel, das je und dann ein Piel vertritt (vgl. Del.). דָּרַשׁ wäre also wohl dasselbe wie seine Dublette שָׁאַל heischen, betteln. Doch ist der absolute Gebrauch hier sonst nicht bezeugt. Die Neueren lesen deshalb vielfach nach 𝔊 וְדָרְשׁוּ; die folgende Ortsbestimmung ist dann natürlich proleptisch zu verstehen; erst durch ihre Vertreibung werden ihre Wohnungen zu Trümmerstätten. e) eigtl. „er lege [ihm] Schlingen“, fange es listig ein. Eine Textänderung ist kaum nötig; doch verdient der Hinweis auf arab. نقش = hebr. נקשׁ (hier mit Sin) Beachtung. Jenes bedeutet in III. das erbarmungslose Gebaren des Gläubigers. f) l. nach 𝔊 אֶחָד und שֵׁמֶד; das erstere ist viel bezeichnender als 𝔐 „im andern Geschlecht“. ff) so nach 𝔊A; der Plur. in 15b geht auf die Sünden. g) 𝔐 ist Part. Nif. von כאה im stat. constr. und würde bedeuten „den Verzagten“. Bae. macht darauf aufmerksam, daß der Sinn viel kräftiger heraustrete, wenn mit 𝔊$A\Sigma$ Hie. וּנְכֵה gelesen wird: „den ins Herz Getroffenen“ (von נָכָה). Allein braucht der noch getötet zu werden? h) 𝔐 „er traf ihn“; l. יִּ, ebenso nachher וְתִּ. i) 𝔐 „er drang“, was keinen Sinn gibt; l. וְתִּ. j) Der V. ist überfüllt; gegen Ende l. nach 𝔗 כְּטוּב [in BH irrtümlich כְּמוֹב gedruckt] „nach der Güte deiner Gnade“. k) 𝔐 viell. (nach חָלָל „durchbohrt“ als verb. denomin.) = „ist durchbohrt“; l. חָתַל von חיל nach 55, 5 oder חוֹלַל (Polal v. חיל wie Hi 26, 5). l) eigtl. „ausgeschüttet“, nämlich durch den die Heuschrecken forttreibenden und ins Meer stoßenden Wind, vgl. Jo 2, 20. m) eigtl. „weg vom Fett, ohne Fett“. Ehrl. schlägt vor מִשְּׁמָמוֹן vor Angst (um die Nahrung). n) 𝔐 + ואני zu Anfang. o) 𝔐 „sie standen auf und wurden“; l. mit 𝔊 קָמוּ und tilge das נ. Aber קמו selbst wird ebenso wie הפה nachträgl. Auffüllung sein. p) eigtl. „zu helfen vor den Richtern seiner Seele“, wobei freilich das Objekt fehlt; liest man מִשְׁפָּטָיו, so ist נפשו das Objekt.

Ein Klagelied, das in 1—5 und besonders 21—31 zum Teil dichterisch schöne und menschlich ergreifende Töne anzuschlagen weiß. Auch in 6—20 verfügt der Betende über ein nicht geringes Maß dichterischer Kraft und Eigenart. Aber zugleich stellt er sich unter den Bann so starker Leidenschaft, daß unser Lied durch die abstoßenden, von wildester Rachlust eingegebenen Verwünschungen zu einem der bedenklichsten Fluchlieder geworden ist, die der Psalter kennt. Es geht nicht an, dies bestreiten oder beschönigen zu wollen, wie noch Frz Delitzsch versucht hat. Die fleischliche Leidenschaft, die dem Feinde einen Gottlosen als Ankläger wünscht, ihm gönnt, daß er selbst in seinem Gebet sich versündige, nicht nur ihm selbst, sondern auch den Seinen Unheil, Verarmung und Untergang erfleht, kann nicht entschuldigt werden. Man erkenne offen die Schranke alttestam. Frömmigkeit, wo sie wirklich vorhanden ist, und die Kurzsichtigkeit einzelner Frommer an. Nur sei man sich auch bewußt, daß darin die Frömmigkeit Israels und des AT sich nicht erschöpft und daß wir, Gott sei Dank, hier auch ganz andere Töne vernehmen dürfen.

Es geht auch nicht an, um einzelner Unebenheiten willen, wie etwa wegen des Übergangs in dem Singular v. 6, den Abschnitt 6—20 als Flüche anzu-

sehen, die der Peiniger des Frommen aussprach. So noch, wenn auch zögernd, Kautzsch. V. 16 u. 20 lassen diese Deutung nicht zu und jener Übergang, der übrigens in v. 20. 25 ff. wieder verschwindet, hat in andern Liedern seine Analogie, vgl. 7, 10 ff.; 5, 9 f. (hier wenigstens bei 𝔐). Wohl aber findet vieles in den Gedanken und Ausdrücken unseres Psalms seine Erklärung in dem Umstand, daß solche Flüche in Babylonien ganz geläufig waren; vgl. besonders zu Ps 69 (S. 235) und Steinmetzer in Bibl. Zeitschr. 10 (1912) 138 ff. Es scheint, daß man sich die schrecklichen Fluchformeln der babyl. Grenzsteine, die zunächst dem galten, der die Grenze verrückt, auch in Israel und dann zugleich für die Feinde überhaupt aneignete. — Das Lied findet seine Erklärung aus Verhältnissen, wie sie in Ps 35. 69 und verwandten Stücken zutage treten. Der Betende gehört der Gruppe der Stillen im Lande an und ist wohl einer ihrer Führer. Als solcher hat er vielerlei Unbill von den Gegnern jener Gruppe zu ertragen. Die Gemeinde ist auch hier nicht das redende Subjekt. Cheyne hat das Lied auf Nehemia und Sanballat bezogen, eine Deutung, die nicht besser und nicht schlechter ist als diejenige von Olsh., der an Alkimos denkt. v. 8 läßt vermuten, daß Klagen bei Hofe, sei es in Susa oder Alexandria oder Antiochia schwebten.

Im einzelnen mag noch zu **6** erwähnt werden, daß der Verkläger auch in Sach 3, 1 zur Rechten des Beschuldigten steht. Aber auch der Anwalt (Jahwe) steht hier **31** (110, 5). Der Fluch von **14** bezieht sich auf Ex 20, 5 und soll somit durch der Väter Schuld ihn selbst treffen; in **15**[b] soll das Gedächtnis der Väter und damit zugleich das des Widersachers selbst getilgt werden. Die Geberde in **25** ist die des Hohns, vgl. 22, 8. — Zu v. 4 f. vgl. Ps 38, 21; 35, 13 und zu v. 6—20 besonders in den Ps. Salom. Ps 4, 16 f.

110 Der Priesterkönig.

[1] Von David; ein Psalm.
Jahwes Spruch erging für meinen Herrn: „Setze dich mir zur Rechten, 5
„bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße!“ 5
[2] *Deinen machtvollen Zepter streckt aus Jahwe von Zion:* 5
so herrsche inmitten deiner Feinde! 5
[3] *Dein Volk folgt dir willig am Tag deines Heerzugs;* 4
in heiligem Schmuck aus des Frührots Schoß taut dir deine Jugend[a] 5

[4] *Geschworen hats Jahwe, es wird ihn nicht reuen:* 4
„Du bist ein Priester auf ewig nach Malkisedeqs Art.“ 5
[5] *Der Herr dir zur Rechten: er zerschmettert an seinem Zorntag Könige;* 5
[6] *er hält Gericht: mit 'Leichen' füllt er 'die Täler'*[b], 4
zerschmettert die Häupter auf weitem Gefild 4
[7] *Vom Bach am Wege trinkt er; darum erhebt er das Haupt.* 3+3

a) Die Ausdrucksweise ist hart, aber nicht unmöglich. Die vorgeschlagenen „Verbesserungen“ (besonders die Gunkels) befriedigen wenig. b) 𝔐 „unter den Heiden, füllt an mit Leichen“; setze das גוויות mit ב für בגוים ein und lies nach $A\Sigma$ Hie. am Ende גְּאָוֹת. Die Konstr. ist wie Jer 16, 18,

Das Lied nimmt innerhalb des Psalters insofern eine Sonderstellung ein, als es sich geradezu mit dem Terminus technicus für das profetische Orakel נְאֻם (eigtl. „Raunung") bezeichnet. Es tritt damit in die Reihe der Profetensprüche. Häufig berichtet der Profet, was Jahwe ihm selbst in der Offenbarung kundgetan hat, nicht selten aber auch, was Jahwe einen andern hören ließ, vgl. z. B. Jes 8, 1. 5. 11; 7, 10. So hier scheinbar. Doch ist wahrscheinlich לַאדֹנִי nicht „an" meinen Herrn zu übersetzen, sondern „für" ihn, in Betreff seiner, so daß auch hier ein unmittelbares Orakel vorliegen würde. Mit אֲדֹנִי „mein Herr" wird in Israel jeder Höherstehende, im besonderen aber der König angeredet 1 Sam 22, 12. Der Sänger ist damit zugleich der Profet des Königs. Er mag zu diesem König dieselbe Stellung eingenommen haben, wie Natan zu David. Auch sonst sind ja in den Psalmen eingestreute Profetenorakel nichts Seltenes, vgl. 81, 6; 95, 7. 8; 85, 9. Im besondern fehlt es auch nicht an Profetenspruch an den König (vgl. 20, 7 ff.) in derselben Weise wie uns die geschichtlichen und profetischen Schriften so oft darüber berichten, daß der König das Orakelwort des Profeten in Anspruch nahm. Die Berührung mit Ps 2, der ebenfalls ein Königsorakel enthält, springt damit von selbst ins Auge.

Der Inhalt des Orakels ist: Der König wird eingeladen, den Ehrenplatz zur Rechten Jahwes einzunehmen. Das heißt: es wird ihm verheißen, er werde diesen Ehrensitz einnehmen als der Nächste am Throne Gottes und der Erste nach Gott selbst. So darf Batseba, als sie bei Salomo eintritt 1 Kön 2, 19, ihren Platz zur Rechten des Königs einnehmen; so galt bei den altarabischen Königen der Sitz zur Rechten des Königs als der seines Stellvertreters. So der höchsten Gnade Jahwes gewürdigt, wird er dann auch mit seinen Feinden leichtes Spiel haben. In der Kraft Jahwes triumfiert er über sie, als hätte Gott selbst sie für ihn niedergeworfen. Natürlich ist mit עַד „bis" nicht gesagt, daß hernach die Gnade bei Jahwe aufhören werde, vgl. Gen 28, 15. Der Triumf über die Feinde aber wird in der orientalischen Bildersprache ein Benützen der Unterworfenen als Fußschemel genannt. In der Tat kennt schon die Amarnaliteratur dieses Bild. Rib-Addi schreibt an den König: „Siehe ich bin der Schemel der Füße des Königs, meines Herrn, . . und dein treuer Diener" (Knudtzon 84, 4 vgl. GVI. I^3 102 Anm. 2). Die Redensart findet ihre Erklärung in der bekannten Sitte, dem besiegten Feinde zum Zeichen der Unterwerfung den Fuß auf den Nacken zu setzen, vgl. Jos 10, 24; Jes 51, 23. Soweit v. 1.

Mit v. 2. 3 redet scheinbar der Dichter, die Worte Jahwes aufnehmend. Tatsächlich soll der Gottesspruch sich fortsetzen, nur daß die *oratio recta* aufgegeben ist. Die Gnadenbeihilfe Jahwes bekundet sich dem König weiter darin, daß Jahwe selbst gleichsam ihm den Herrscherstab aus der Hand nimmt und damit für ihn die Herrschaft führt, also an seiner Stelle auf Zion regiert. Tatsächlich ist für den Gedanken von v. 1 nur ein neues Bild gewählt. Die Folge ist natürlich, daß alle Feinde diesem Zepter unterworfen werden, das eigene Volk aber willig dem Rufe des Königs zur Schlacht folgt. Dem in reicher Fülle vom Himmel fließenden Tau einer morgenländischen Sommernacht

— er schien aus der Morgenröte zu quellen Hi 38, 28 — gleichen die willig und in großer Zahl ihm zuströmenden Scharen der jugendlichen Krieger Israels. Im „heiligen" Schmuck erscheinen sie, weil der Krieg allezeit in Israel, vor allem hier, wo es sich um messianische Kämpfe handelt, ein heiliges Geschäft im Dienste Jahwes war. Zum Krieg rüsten heißt: den Streit „heiligen".

4—7 Nun hebt der Spruch neu an. Er wird geradezu zum Schwur Jahwes — eine auch den Profeten geläufige Form der heiligen Versicherung Jahwes. Er soll ein Priester für ewig heißen. Also Priesterwürde und ein lange, ja immerdar dauerndes (vgl. zu Ps 72, 5. 17) Priestertum wird dem König von Jahwe verheißen. So ist es bei andern Völkern üblich, so soll es auch in Israel sein und bleiben. So hatte vor Zeiten schon Saul gelegentlich das Opfer vollzogen 1 Sam 13, 9, und David hatte, wie ein Priester in das linnene Efod gehüllt, die Lade nach dem Zion geleitet und hernach dem Volke, wie die Priester zu tun pflegten, den Segen erteilt (2 Sam 6, 14. 18). Ja, er hatte selbst das Opfer gebracht (ebenda v. 13. 17), und seine Söhne hatte er zu Priestern geweiht (2 Sam 8, 18). Auch Salomo hatte ähnlich gehandelt und bei der Weihe des von ihm gebauten Tempels die Gemeinde vom Altar her gesegnet und für sie gebetet (1 Kön 8, 14. 22); ja in Gibeon vollzieht er selbst das Opfer (1 Kön 3, 4). Auch König Ahas hat, als er Jahwe einen neuen Altar errichtet, es für ganz selbstverständlich gehalten, daß das erste feierliche Opfer, das auf jenem Altar dargebracht wurde, von ihm selbst vollzogen wird. 2 Kön 16, 13 berichtet darüber unter Aufzählung aller einzelnen Bestandteile einer großen Opferfeier. Es kann danach keinem Zweifel unterliegen, daß die Könige Israels und Judas bis gegen das Ende des 8. Jahrhunderts, wahrscheinlich aber bis gegen das Ende der vorexilischen Zeit, sich tatsächlich als Priester betrachteten. Sie sind nicht Berufspriester, aber sie haben als oberste Leiter des Staates und als Gesalbte Jahwes auch in besonderen Fällen das selbstverständliche Recht an den Kultus. Wahrscheinlich hat erst die Durchführung des Deuteronomiums und die mit ihr notwendig gegebene Stärkung der Hierarchie von Jerusalem dieses Recht allmählich in Frage stellt. Aber noch Ezechiel weist dem Fürsten eine ganze Anzahl, zum Teil wichtiger rein priesterlicher Funktionen zu 44, 3; 45, 15 ff. 22 ff.; 46, 2 ff. Hiermit ist wahrscheinlich ein Anhaltspunkt für die zeitliche Einreihung und damit für das geschichtliche Verständnis unsres Liedes gegeben. Es scheint in einer Zeit gedichtet, als das alte priesterliche Vorrecht des Königs durch die allmählich angewachsene Hierarchie ins Wanken gebracht war. Eine Spur dieser Kämpfe ist uns in 2 Chr 26, 16 ff. erhalten, wo König Ussia, weil er sich das Priesterrecht anmaßte, vom Aussatz betroffen worden sein soll, nur daß die priesterlichen Machtgelüste vermutlich zu früh angesetzt sind. Solchen Bestrebungen gegenüber stellt der profetische Gottesspruch fest, daß dem König das Priestertum nicht allein von Rechts wegen zukomme, sondern daß es ihm und seinem Hause auch ewig verbleiben solle. Er hat in diesem Doppelamt einen erlauchten Vorgänger. Denn schon vor Zeiten, in der grauen Urzeit, saß auf

dem Königsthron von Jerusalem ein priesterlicher Mann Malkisedeq, König von Salem, zugleich Priester Gottes des Höchsten Gen 14, 18. Ob Malkisedeq eine geschichtliche oder eine rein legendarische Figur ist, kommt hier nicht in Frage. Nur das eine sollte man, auch wenn man letzteres annimmt, m. E. nicht bestreiten, nämlich daß die Gestalt schon dem 8. oder 7. Jahrhundert bekannt gewesen sein könne. Auch Legenden einer spätern Zeit pflegen nicht rein aus dem Nichts gesponnen zu werden, vgl. weiter GVI. I^3 456 f.

So steht er denn in doppelter enger Verbindung mit Jahwe, als König wie als Priester. Er ist darum auch seines besonderen Schutzes sicher, wenn neue Kämpfe seiner warten 5 ff. Daß die Dichtung hier vollkommen neu einsetzt, darum auch die Situation eine neue ist, zeigt die Wandlung des Bildes über sein Verhältnis zu Jahwe. Saß der König vorher zur Rechten Jahwes, am Ehrenplatz, so tritt nun, da es in den Kampf geht, umgekehrt Jahwe an seine Rechte, so daß er selbst zur Linken Jahwes kämpft. Die Rechte ist die Seite des Glücks, des Schutzes und der Hilfe, vgl. Ps 16, 8; 73, 23; 109, 31; Jes 41, 13. Während das bisherige Lied sich lediglich als Orakeldichtung eines königlichen Profeten für seinen Herrn und über dessen Erfolg und Stellung deuten läßt, erweitert sich nun die Szene. Sie wird eschatologisch. Jahwe kämpft nicht nur für seinen König, wie es dem Gott der Heerscharen von altersher ziemte, sondern er läßt ihm zuliebe den „Tag seines Zorns" anbrechen, vgl. Ps 2, 5. 12; Jes 13, 9. 13. Das ist der große und furchtbare Tag Jahwes, der Tag des Endgerichts Joel 2, 1 ff. und des Beginns der messianischen Zeit. Darum hält er denn auch Gericht über die Heiden und schlägt sie in einer blutigen Schlacht nieder. Das sind vollkommen die Bilder der großen Kämpfe um die Entscheidung über das Reich Gottes am Ende der Tage, vgl. Ps 2, 12; Jo 4, 1 ff.; Jes 30, 27 ff.; Zef 3, 6—8; Nah 1, 2 ff. u. ö. — In 7 tritt ein neues Subjekt ein. Es muß also wohl hier eine Lücke angenommen werden; durch den abrupten Stil an sich erklärt sich der Wechsel des Subjektes nicht. Der Fürst, in jenen Kämpfen der messianischen Endzeit als der Führer — somit als der Messias selbst — gedacht, leitet die Verfolgung der niedergeschlagenen Feinde; in der Mittagshitze droht er zu ermatten — da trifft er auf einen erfrischenden Bach und kann sein Haupt neu gestärkt wieder erheben, etwa wie Jonatan, als durch den erquickenden Honig, den er genossen, seine Augen wieder wacker wurden 1 Sam 14, 27. Ist der Text von v. 7 unversehrt erhalten, was freilich unsicher ist, so schlösse das Gedicht mit einer höchst wirkungsvollen Einzelszene aus dem großen Kampfe der Endzeit.

Das Gedicht ist, wie man sieht, so wenig messianisch im engern Sinne als Ps 2. mit dem es sich vielfach berührt. Es ist vielmehr ein Königslied wie Ps 20. 45. 72, von einem profetischen Sänger aus der Umgebung des Herrschers stammend, das aber, seinen Horizont erweiternd, den regierenden König zugleich im Lichte des messianischen Zukunftskönigs, als des idealen Herrschers Israels, schaut und damit von selbst zu einem messianischen Königsliede wird. An diese letztere Seite des Liedes haben sich die zahlreichen

neutestamentlichen Stellen, die unsern Psalm zitieren, ausschließlich gehalten; vgl. Matth 22, 41 ff.; Act 2, 32 ff.; 1 Kor 15, 25 f.; Hebr 1, 13; 5, 6; 7, 17 ff. u. a. So muß ihn auch die Überschrift, wenn sie den Psalm David zuschreibt, verstanden haben, denn nur der Messias konnte als Davids „Herr" bezeichnet werden.

Man hat auch unser Lied wie den 2. Psalm in neuerer Zeit vielfach der Makkabäerzeit zuweisen wollen. Doch treffen die bei Ps 2 geltend gemachten Gründe gegen diese Auffassung auch hier zu, wozu hier noch kommt, daß Simon wie Jonatan von Hause aus schon Priester waren, also nicht zum Priester ernannt werden können v. 3. Weder formell noch nach seinem Inhalt als Orakel will es in jene Zeit passen; weder daß Jonatan, der nach dem Tode seines Bruders Judas zum ἄρχων καὶ ἡγούμενος erwählt war, von Alexander Balas 151 auch zum Hohenpriester ernannt und mit der Krone geschmückt wurde 1 Makk 9, 30 f.; 10, 20 f.; noch daß Simon 142 nach 1 Makk 14, 41 zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς αἰῶνα ernannt wurde, rechtfertigt die Beziehung unsers Psalms auf einen dieser Fürsten[1]). Aus jenem Beschluß unsern Psalm — auf den der übrigens von Willrich, Juden und Griechen 70, angefochtene Beschluß augenscheinlich anspielt — zu verfertigen, wäre unsäglich plump gewesen. Gab es ein altes Priesterrecht der Könige in Israel (dessen Vorhandensein deshalb oben ausführlich nachgewiesen ist), so bedarf es zur Erklärung von v. 4 der Makkabäerfürsten in der Tat nicht. Auch der von Bae. (zu v. 5) betonte Zusammenhang von v. 4 und 5 erklärt sich, falls er wirklich vorhanden war, anders als so, daß der König — nach Art der Makkabäer — als Priester ins Feld ziehe. Doch ist bei der Abgerissenheit unsres Liedes durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß zwischen v. 4 und 5 kein logischer Zusammenhang bestand.

111 Preis der Taten Jahwes.

[1] Halleluja[a].
א *Ganzen Herzens dank ich Jahwe*
ב *im Kreis der Frommen und der Gemeine.* 3+3
[2] ג *Groß sind die Werke Jahwes,*
ד *durchforscht von ihren Liebhabern allen.* 3+3
[3] ה *Hoheit und Pracht ist sein Tun,* ו *seine Gerechtigkeit bleibt ewiglich.* 3+3
[4] ז *Hat gestiftet seiner Wunder Gedächtnis,* ח *gnädig ist Jahwe und barmherzig.* 3+3
[5] ט *Gibt Speise denen, so ihn fürchten,* י *gedenkt ewig an seinen Bund;* 3+3
[6] כ *tat kund seine mächtigen Taten seinem Volk*[b],
ל *ihnen zu geben das Erbe der Heiden.* 3+3
[7] מ *Seiner Hände Werk ist Wahrheit und Recht,* נ *zuverlässig all seine Befehle;* 3+3
[8] ס *sie werden erhalten immer und ewig,* ע *geschehen treulich und redlich*[c]. 3+3
[9] פ *Er sandte seinem Volk eine Erlösung,* צ *hat für ewig bestellt seinen Bund:* 3+3
ק *heilig und hehr ist sein Name.* 3

[1]) Daß das angebliche Akrostichon auf שמעך in v. 1[b]—4 nichts als ein Einfall ist, hat Bae. gut nachgewiesen; vgl. ZDMG 1903, 371 f.

10 ר *Gottesfurcht ist der Weisheit Anfang,* ש *wer so tut, hat heilsame Einsicht:* 3+3
ת *des Lob hat ewig Bestand.*

a) Steht außerhalb der alfabetischen Ordnung und ist schon deshalb liturgischer Zusatz. b) zu ergänzen: die darin bestanden, daß . . . c) l. יָשָׁר als Akkus.; 𝔐 „und als redlicher“ (?).

Ps 111 und 112 gehören eng zusammen. Sie bilden nach Form und Inhalt ein Paar. Beide sind akrostichische Gebilde in alfabetischer Anordnung, und zwar so, daß jeder Halbvers einen Buchstaben des Alfabets vertritt, mit Ausnahme der zwei letzten Verse, die beidemal dreiteilig sind. Demnach ist wohl 112 die bewußte Fortführung von 111. Dem Inhalte nach besingt 111 Jahwe selbst nach seinen Taten am Volke, während 112 die Anwendung auf die Frommen macht und deren Herrlichkeit und Glück beschreibt. Beide Stücke enthalten mehrfache Anklänge an andere Psalmen und besonders an die Proverbien. Sie gehören der späteren, jedenfalls der nachexilischen Zeit an und stammen wohl, wie 111, 1 andeutet, aus dem engen Kreise der „Frommen“ in Israel, also den frommen Konventikeln, die sich in nachexilischer Zeit innerhalb der Gemeinde gebildet hatten. Wir hätten danach in unsern Liedern Proben der in jenen Versammlungen verwendeten Gesänge. Doch ist damit nicht gesagt, daß man sich auf Lieder dieser Art beschränkte.

1 Die Frommen יְשָׁרִים bilden einen engen Kreis, s. o. und zu Ps 1, 1; derselbe heißt auch eine Gemeinde עֵדָה. So auch hier. „Die Gemeinde“ steht für „ihre Gemeinde“. **2** חֲפָצֵיהֶם leitet sich ab von חָפֵץ (nicht von Subst. חֵפֶץ). Der Plur. חֲפָצִים kann (vgl. זְקֵנֵי) auch den stat. constr. חֲפָצֵי bilden. Der Sinn ist also: im Kreise derer, die an den Werken Gottes (in Natur und Geschichte) eine Freude haben, sind sie durchforscht, d. h. bilden diese Gotteswerke einen Gegenstand eifrigen Forschens und Nachdenkens. **4** Der Ausdruck „ein Gedenken hat er gegeben“ ist zu bestimmt, als daß man nur an die allgemeine, in Israel fortlebende Erinnerung denken dürfte. Schon Luther sagt: „Dieser Psalm sieht mich an, als wäre er aufs Osterfest gemacht.“ In der Tat wird ans Passa gedacht sein, vgl. Ex 12, 14. Dementsprechend wird **5** auf die Speisung in der Wüste gehen; die alte Kirche (Aug. Theodoret) bezieht die Worte auf die Eucharistie, so wurde das Lied ein Abendmahlspsalm. **6** Auch diese Taten Jahwes zu verkünden הִגִּיד, gehört noch zur Passafeier. Es sind die Heilstaten in der Wüste und bis zur Eroberung Kanaans. **7** Die Vertreibung der Heiden durch Jahwe war kein Unrecht. Es ist Israels Recht Dt 9, 5. Demgemäß sind auch alle sonstigen Anordnungen Jahwes bewährt נֶאֱמָנִים und zum Vertrauen berechtigend, vgl. 19, 8; ja sie sind (8) gestützt סְמוּכִים d. h. unerschütterlich feststehend (Hier. *firmata*). So sorgt Jahwe in seinen Frommen auch dafür, daß sie redlich erfüllt werden. — **10** lehnt sich an Prv 1, 7; 9, 10 an. „Anfang“, Erstling bedeutet das vornehmste Stück der Weisheit, wir würden sagen: die Grundlage. Nach diesem Grundsatz zu handeln ist שֵׂכֶל טוֹב kluge, heilsame Einsicht, die darum auch ihr Lob findet.

112 Segen der Gottesfurcht.

1 Halleluja.

א *Wohl dem, der fürchtet Jahwe,* ב *große Lust hat zu seinen Geboten!* 3+3
2 ג *des Same ist*[a] *gewaltig auf Erden,* ד *der Frommen Geschlecht wird gesegnet.* 3+3
3 ה *Reichtum und die Füll ist dort zu Hause,* ו *seine Gerechtigkeit bleibt ewialich.* 3+3
4 ז *Er glänzt auf*[b] *als ein Licht den Frommen,*
ח *barmherzig und gnädig und gerecht.* 3+3
5 ט *Wohl dem, der barmherzig ist und leiht,* י *richtet aus seine Sachen mit Recht!* 3+3
6 כ *Ja ewiglich wird er nicht wanken,* ל *des Gerechten wird ewig gedacht.* 3+3
7 מ *Schlimme Botschaft fürchtet er nicht,*
נ *sein Herz hofft* [unverzagt[c]] *auf Jahwe.* 3+3
8 ס *Sein Herz ist getrost, fürchtet nichts,*
ע *bis er sieht seine Lust an seinen Feinden.* 3+3
9 פ *Er streut aus und gibt den Armen,* צ *seine Gerechtigkeit bleibt ewiglich,* 3+3
ק *sein Horn raget hoch mit Ehren.* 3
10 ר *Der Gottlose wirds sehn und sich ärgern,*
ש *die Zähne zusammenbeißen und vergehn,* 3+3
ת *der Gottlosen Wunsch wird zunichte.* 3

a) 𝔐 + יהוה. b) 𝔐 + im Dunkel. c) בָּטַח in Vertrauen gefaßt, vertrauensvoll.

Zum Psalm vgl. im allgemeinen die Bemerkung vor Ps 111. Eine Paraphrase von Ps 1. 1 nimmt den Schluß von Ps 111 auf und führt ihn fort. 2 גבור etwa wie in 1 Sam 9, 1; Rt 2, 1. 3^b = 111, 3^b, aber mit Beziehung auf den Menschen, wodurch das Wort von selbst andern Sinn erhält. צדקה denkt dann zugleich an den Lohn der Gerechtigkeit, das Verdienst, vgl. Weber, Jüd. Theol. (1897) 297 ff. 4 Auch hier werden, der Art des ganzen Psalms entsprechend, Ausdrücke, die sonst von Gott gebraucht sind, auf den Frommen angewandt. Zu 5^b vgl. 111, 7^a. Daraus ergibt sich auch die Übersetzung. Er bewährt sich überall als einen Gerechten. 7. 8 führen 6^a fort. Zu 9^b vgl. v. 3. Zum Horn als Sinnbild der Kraft vgl. 132, 17, zunächst beim Stier, dann übertragen beim Menschen.

113 Liturgischer Hymnus.

1 Halleluja.
Lobet, ihr Knechte Jahwes, lobt 'seinen' Namen! 5
2 *Der Name Jahwes sei gepriesen von nun an in Ewigkeit;* 5
3 *vom Aufgang der Sonne bis zum Abend sei Jahwes Name gelobt!* 5
4 *Erhaben über alle Völker ist Jahwe, über die Himmel seine Hoheit.* 5
5 *Wer ist wie Jahwe, unser Gott, im Himmel und auf Erden*[a]*?* 5
6 *Der hoch seinen Thron gestellt*[b]*, herabschaut in die Tiefe,* 5
7 *der erhebt aus dem Staub den Schwachen, aus dem Kote den Armen* [erhöht]. 5
8 *Er setzt ihn neben die Edlen, neben die Edlen seines Volks;* 5
9 *gibt Hausrecht der Unfruchtbarn, läßt sie lachen als Mutter 'von' Kindern*[c]. 5

Halleluja.

a) So mit leichter Umstellung (BH). b) eigtl. der hoch macht zu thronen; über das ה am Schlusse hier und nachher s. GK 90, 3. c) 𝔐 „der K.“. Die Übers. etwas frei (nach Stä.); wörtl.: „der wohnen läßt (d. h. ihr, der um der Kinderlosigkeit willen Verachteten und Heimatlosen, eine Heimat gibt) die Unfruchtbare betreffs Familie (d. h. die als Unfr. ohne Haus = Familie dastand) fröhlich als Mutter von Kindern“.

Die Psalmen 113—118 werden in der jüdischen Liturgie am Neumond, beim Fest der Tempelweihe und den drei Wallfahrtsfesten, Passa, Pfingsten und Laubhütten, gesungen und heißen deshalb das Hallel. Beim Passa werden 113 und 114 vor, 115—118 nach dem Mahle gesungen, vgl. Talm. Pesachim 117f. und Mt 26, 30, auch Wünsche, Bab. Talm I (1886), 240ff.

Unser Psalm ist ein Hymnus auf die Erhabenheit Jahwes und seine Gerechtigkeit. Vermöge der Erhabenheit ist er nicht nur Herr aller Völker, sondern seine Hoheit überragt noch die Himmel. Auch die höchsten Himmel vermögen ihn nicht zu fassen oder einzuschließen 1 Kön 8, 27. So ist ihm unter Göttern und Menschen nichts gleich 4—6a. Aber so erhaben er ist, so groß ist seine Huld und Gerechtigkeit. Er verschmäht nicht, obwohl sein Thron in der höchsten Höhe ist, in die Tiefe zu den Armen und Verlassenen herabzublicken. So kann seine Gerechtigkeit den Ärmsten zu höchsten Ehren bringen und die verachtete Unfruchtbare zur lachenden Mutter machen 6—9.

Die Schlußworte erinnern an 1 Sam 2, 5; auch Jes 54, 1. Ohne Zweifel ist mit dem im Kote liegenden Armen und der Unfruchtbaren zugleich an das Schicksal Israels gedacht, so daß das Lied, vor allem, wenn es am Passa, dem Fest der Erinnerung an die Erlösung aus der Knechtschaft gesungen wurde, zu einem begeisterten Zeugnis von Israels Glauben an den endlichen Sieg seiner gerechten Sache durch die Hilfe des Allmächtigen werden konnte. Dabei zeichnet das schlichte, von dem hohen Optimismus echten Gottvertrauens zeugende Lied der weite, weltumspannende Blick eines großen und reinen Universalismus aus: Jahwe, der über Erde und Welt erhaben ist, soll vom Aufgang bis zum Niedergang, also über den ganzen Erdkreis hin, gepriesen werden 3, ohne daß als Mittel hierzu die blutige Rache an den Feinden Israels gefeiert oder die Bekehrung der Heiden nur als Unterlage für die äußerliche oder einseitige Verherrlichung Israels erhofft würde.

114 Die Wunder des Auszugs.

1 *Als Israel aus Ägypten zog,*	*Haus Jakob vom welschen Volk,*	3+3
2 *da ward Juda ihm geheiligt,*	*Israel sein Herrschaftsgebiet.*	3+3
3 *Das Meer sah es an und floh,*	*der Jordan wandte sich zurück;*	3+3
4 *die Berge hüpften wie Widder,*	*die Hügel gleichwie die Lämmer.*	3+3
5 *Was ist dir, du Meer, daß du fliehst?*	*was fließest du, Jordan zurück?*	3+3
6 *was hüpfet ihr Berge wie Widder?*	*ihr Hügel gleichwie die Lämmer?*	3+3
7 *Vor dem Herrn erbebe nur Erde,*	*vor dem Antlitz des Gottes Jakobs!*	3+3
8 *Der den Felsen zum Wasserteich wandelt,*	*den Kiesel in quellendes Wasser.*	3+3

Ein prachtvoller Hymnus, in seinem schönen Gleichmaß, seiner schlagenden Kürze, seiner frischen Anschaulichkeit und seiner dramatisch bewegten Lebendigkeit — poetisch gewertet — zu den schönsten seiner Gattung im Psalter gehörig. Dem Inhalt nach will auch er, wie andre seiner Art, die Größe und Allmacht Jahwes an seinen Taten in der Geschichte besingen, genauer in der Geschichte des Auszugs und Wüstenzugs. Gunk. bemerkt fein, daß auch die ägyptischen und babylonischen Hymnen Taten der Götter besingen, aber solche aus der mythischen Urzeit. Geschichtliches im eigentlichen Sinn hat hier keine Stätte. „Nur Israel kennt eine Geschichte, welche die Menschen zusammen mit Gott erleben."

1. 2 Der Auszug aus dem Lande eines unverständlich redenden, barbarischen Volkes macht Juda zum Heiligtum, Israel zum Eigentum Jahwes. Damals wurde Israel durch die Offenbarung am Sinai zu Jahwes „heiligem" d. h. hier Gott gehörigem Volk und priesterlichem „Königreich" Ex 19, 6. Es war die Geburtsstunde der Gottesherrschaft in Israel, der Theokratie. Die Bezeichnung Judas als Heiligtum, heilige Stätte, spielt wohl zugleich auf den Tempel an. Daß der Dichter Juda voranstellt, zeigt, daß das Gedicht hier entstanden ist. Seiner Zeit nach kann es sehr wohl dem vorexilischen Juda angehören.

3. 4 Es bekundet den echten Dichter, daß unser Lied nun nicht in langatmigen Auseinandersetzungen die ganze Auszugs- und Wüstengeschichte wiedergibt, sondern in wenigen, aber um so schlagenderen Worten die Höhepunkte herausgreift, sie mit prachtvoller dichterischer Plastik zeichnend, Meerzug, Jordanübergang, die Begebenheiten am Sinai: das Meer flieht vor Angst, als es den gewaltigen Gott mit den Seinen heranziehen sieht, zurück, der Jordan weicht scheu aus, über die Berge kommt Zittern und Beben. Die aus der alten Sage bekannten Züge, daß das rote Meer sich zerteilt (Ex 14, 21), daß der Jordan stehen bleibt (Jos 3, 14ff.) und die Gesetzgebung am Sinai vor Erdbeben begleitet ist (Ex 19f.), erscheinen der lebendigen Anschauung des Dichters als persönliches Tun der Natur, die damit ihre Ehrfurcht und ihre Huldigung erzeigt.

Und nun, als hätten sie etwas Ungereimtes gemacht, werden Meer, Fluß und Berg 5. 6 ironisch noch gefragt, wieso sie zu so seltsamem Tun kommen? Mit so überlegenem Humor und so spielender Leichtigkeit springt nur ein wirklicher und großer Dichter mit den Naturgewalten um. Indem der Dichter sie wie Schulknaben verhört, macht er den Hymnus zum Drama und gibt so dem Ganzen den besonderen Reiz der Frische und Unmittelbarkeit.

Sodann aber 7. 8 gibt der Dichter, statt die Gegenrede des Verhörten abzuwarten, selbst die Antwort: Ihr hattet recht, so zu tun; einem Gott wie Jahwe muß auch die Natur ihre Ehrfurcht bezeigen. Dieser Gedanke gibt ihm Gelegenheit, noch eine weitere Großtat jener Zeit zu nennen, das Wasser aus dem Felsen (Ex 17, 5f.; Num 20, 8ff.). Vor allem aber hat er damit eine im innersten Kern dichterische Erklärung der Wunder des Auszugs

gegeben, die er in wohlbedachter Weise für den Schluß aufsparte. Dem Dichter ist alles in der Natur Leben. Alles ist ihm begeistet, redet, denkt. Wo die alte Sage Jahwe die Natur bezwingen ließ, da sieht der Dichter Angst und ehrfürchtige Scheu, die sie freiwillig huldigen heißt.

Die Überlieferung macht das Lied zur Festliturgie des 8. Passatages. Nichts ist wahrscheinlicher, als daß es von Anfang an der Verherrlichung des Passafestes gewidmet war. Dies Fest ist ja recht eigentlich der Erinnerung an den Auszug geweiht.

115 Liturgischer Wechselgesang.

[Die Gemeinde:]

1 *Nicht uns, Jahwe, nicht uns, deinem Namen nur schaff Ehre,* 3+3
ob deiner Huld und Treue! 3
2 *Was sollen die Heiden sagen: „wo ist denn nun ihr Gott?“* 3+3

[Der Sängerchor:]

3 *Unser Gott, der ist im Himmel, kann schaffen, was er will.* 3+3
4 *Ihre Götzen sind Silber und Gold, Gemächte von Menschenhand;* 3+3
5 *haben Mund und können nicht reden, haben Augen und sehen nichts;* 3+3
6 *haben Ohren und hören nichts, eine Nase und können nicht riechen;* 3+3
7 *ihre Hände — sie fühlen damit nicht, ihre Füße — damit gehn sie nicht,* 3+3
reden nicht mit ihrer Kehle. 3
8 *Ihnen gleich werden sein ihre Bildner, ein jeder, der ihnen vertraut.* 3+3

[Die Leviten:] 9 *Israel 'vertraut'*[a] *auf Jahwe,*
[Die Gemeinde:] *seine Hilfe und Schild ist er.* 3+3
[Die Leviten:] 10 *Haus Aarons 'vertraut' auf Jahwe,*
[Die Gemeinde:] *seine Hilfe und Schild ist er.* 3+3
[Die Leviten:] 11 *Die Jahwe fürchten, 'vertraun' auf Jahwe,*
[Die Gemeinde:] *ihre Hilfe und Schild ist er.* 3+3

[Der Priester:]

12 *Jahwe denkt unser, wird segnen,* 3
wird segnen das Haus Israel, wird segnen das Haus Aaron; 3+3
13 *wird segnen, die Jahwe fürchten, die Kleinen und Großen zumal.* 3+3

[Der Sängerchor:]

14 *Jahwe wolle euch vermehren, euch selbst und eure Kinder zumal!* 3+3
15 *Gesegnet seid ihr von Jahwe, dem Schöpfer von Himmel und Erde!* 3+3

[Die Gemeinde:]

16 *Der Himmel ist Himmel für Jahwe, doch die Erde gab er an die Menschen.* 3+3
17 *Die Toten, die loben nicht Jah, noch die zur Stille gefahren;* 3+3
18 *wir aber, wir preisen Jah von Stund an in Ewigkeit!* Halleluja. 3+3

a) 𝔐 Imperativ; doch empfiehlt sich hier und in 10 und 11 das Perfekt wegen der Suffixe.

Schon Ew. und Olsh. haben vermutet, daß, während der Psalm gesungen wurde, die Opferhandlung vor sich ging. Wir hätten also einen Hymnus vor uns, der das Opfer begleitete. Dazu stimmt vortrefflich, daß in v. 12—15 ganz in der Weise von 134, 3 (s. d.) ein Segen gesprochen wird, der augenscheinlich dem Priester als dem Inhaber des Segens zufällt, Num 6, 22 ff. Indem also Teile des Liedes etwa von der beim Opfer anwesenden Gemeinde gegen den Altar hin gesungen werden, erschallt von dorther die Antwort des Priesters. Da nun bei feierlichen Opferhandlungen nicht nur ein einzelner Priester beteiligt ist, sondern Priester und Leviten in größerer Zahl, dazu die Tempelsänger, so bietet der ganze Aufbau des Psalms, besonders die liturgische Wiederholung derselben Worte in 9^b. 10^b. 11^b den deutlichen Anhalt für die Vermutung, daß wir es hier mit einem reich entwickelten Wechselgesang zu tun haben! Wie etwa die Verteilung der Rollen (vgl. Stä.) gedacht werden mag, ist bei der Übersetzung angegeben.

1. 2 Gebet der Gemeinde. — Die Stelle der bei Hymnen üblichen Aufforderung zum Preis Jahwes vertritt hier ein Gebet: die Bitte, daß Jahwe um seiner Huld und Treue willen, zugleich aber um des Spotts der Heiden willen seiner eigenen Ehre gedenke. Mit Recht erinnern die Erklärer (vgl. Del., Stä. u. a.) daran, daß wir hier ganz den Geist des Profeten Ezechiel [1]) fühlen (vgl. Ez. 36, 16 ff.), dem durchaus nicht Israels Verdienst, sondern Jahwes verletzte Ehre der Beweggrund seines Eintretens für Israel ist. Israels Sünde hätte längst die Vernichtung des Volkes verdient. Aber was würden die Heiden von Jahwe sagen? Sie würden schließen, Jahwes Macht habe nicht ausgereicht, Israel zu erhalten. So fordert Jahwes guter Name, die „Ehre seines Namens", daß er zu Israel steht. Daß er dessen gedenke, bittet die Gemeinde. Sie tut es aber nicht, ohne zugleich der eignen Sünde und Unwürdigkeit zu gedenken. So wird das Gebet zum Sündenbekenntnis und zur Bitte um Jahwes „Gnade und Treue" trotz menschlicher Untreue.

3—8 Jahwe und die Götzen. — Der eigentliche Hymnus verläuft in einem Vergleich zwischen „unserem Gott" und „ihren Götzen". Vgl. auch 135, 15 ff. Indem Israel sich zu dem Lebendigen und Allmächtigen hält, hat es sichern Schutz. Anderseits sind die Heiden, obwohl jetzt mächtig, mit ihrem Vertrauen auf tote Götzen schließlich dem sicheren Verderben geweiht 8.

9—11 Glaubensbekenntnis und Responsion der Gemeinde. — Wie ganz anders ist Israel daran! In allen seinen Teilen: dem Volk, dem priesterlichen Geschlecht Aarons und den Proselyten [2]), bekennt es sich zu Jahwe. In volltönendem Chor antwortet die Gemeinde, das Bekenntnis sich zu eigen machend, mit dem Ausdruck der festen Zuversicht, daß darin Israel den festesten Schild allen Anfechtungen und Nöten gegenüber hat. Die Heraushebung des Hauses Aarons zeigt uns, daß wir ein Tempellied vor uns haben. Hier im

[1]) Zugleich freilich auch der späteren mosaischen Überlieferung vgl. Ex 32, 12.

[2]) Sie heißen in der Apostelgeschichte des NT (z. B. 13, 16; 16, 14; 18, 7. 13) σεβόμενοι (τὸν θεόν), in lateinischen Inschriften (*religionis Judaicae*) *metuens*.

Tempel walten die Priester, hier genießen sie das Vorrecht, als der erste und Gott am nächsten stehende Stand geehrt zu sein. Zur Teilung des Volks vgl. 118, 2ff.; 135, 13f., zur Rolle der Gemeinde bei Ps 135.

12—14 Der Segen. — v. 12 setzt mit der ersten Person ein: Jahwe denkt unser. Hier tritt also eine neue Stimme ein, wohl die des segnenden Priesters. Er spricht den priesterlichen Segen über die drei zuvor genannten Kreise: Israel, Aaron, die Frommen. Hernach tritt in 14 mit „euch" abermals eine andere Stimme oder ein Chor namens des Priesters ein, nimmt den Segen auf und deutet ihn auf die Mehrung der Volkszahl. Manche denken dabei an Zuwachs durch Proselyten. Sie sind nicht ausgeschlossen; aber reicher Kindersegen ist sicher das nächste, an was man zu denken hat. Schon die Bezeichnung Jahwes als des Schöpfers, in diesem Zusammenhang, spricht hiefür.

16—18 Der Abgesang. — Die Gedankenverbindung mit dem Vorhergehenden ist etwas lose. Eine einfache Ideenassoziation läßt den Dichter Himmel und Erde aus v. 15 festhalten und zu den drei Reichen: Himmel, Erde, Hades weiterbilden. Eigentlich will er, wie es scheint, nur vom Hades reden. Sein Gedanke ist: preist Jahwe, solang es Tag ist. v. 16 hilft ihm nur zum Übergang auf ihn. Immerhin bietet er ihm Gelegenheit, eine eigenartige Auffassung vorzutragen: Jahwe ist auf den Himmel beschränkt, weder auf Erden noch besonders in der Scheol hat er zu schalten. Auch spielt ein stark rhetorisches Element mit. Denn eigentlich gilt — wie der Psalm als Hymnus auf Jahwe zeigt — die Gegenüberstellung wieder nur der Scheol. Über sie wird 17 die bekannte Vorstellung vorgetragen, vgl. 6, 6; 30, 10; 88, 6, daß die Schatten von Gott nichts wissen. Darum sagt der Schlußvers 18: preist ihn, solang ihr das Licht schaut. Auch hier, wie so oft, hat „Ewigkeit" עולם nicht absolute, sondern relative Bedeutung: solange wir können. Immerhin sind die Wir das Volk, dessen Leben dem Einzelnen gegenüber wohl עולם heißen kann.

116 Danklied zum Heilsbecher.[a]

[1] *Ich liebe Jahwe, weil er hört die 'Stimme' meines Flehns*[b]. 5
[2] *Denn er neigte sein Ohr zu mir, 'sobald'*[c] *ich rief.* 5

[3] *Stricke des Todes hatten mich umfangen, Ängste der Hölle mich getroffen,* 3+3
ich kam in Jammer und Not. 3
[4] *Da rief ich den Namen Jahwes: „Ach ja, Jahwe, errette meine Seele!"* 3+4

[5] *Gnädig ist Jahwe und gerecht, unser Gott ist ein Erbarmer.* 5
[6] *Jahwe behütet die Einfältigen; bin ich schwach, so hilft er mir:* 3+3
[7] *„Kehre ein*[d]*, meine Seele, zu deiner Ruhe*[e]*, denn Jahwe tut wohl an dir!"* 3+3

[8] *Ja du hast mich dem Tode entnommen,*
mein Auge den Tränen, meinen Fuß dem Gleiten: 3+4
[9] *Ich darf wandeln vor Jahwe in der Lebendigen Landen.* 5

10 *Ich hielt Glauben, wenn ich sagte:* „*Ich bin tief gebeugt*“; 5
11 *ja ich sprach in meinem Zagen:* „*Alle Menschen sind Lügner*[f].“ 5

12 *Wie soll ich Jahwe vergelten alle seine Wohltat an mir?* 5
13 *Ich will den Kelch des Heils erheben und den Namen Jahwes anrufen!* 3+3
[14 Meine Gelübde will ich Jahwe bezahlen, ja doch[g], vor[h] all seinem Volk!] 3+3

15 *Zu schwer ist in den Augen Jahwes das Hinsterben seiner Frommen.* 5
16 *Ach ja, Jahwe, ich bin . . . . . .*[i] 5
bin dein Knecht, der Sohn deiner Magd: du hast gelöst meine Bande. 3+3
17 *Dir opfre ich Opfer des Danks, will den Namen Jahwes anrufen.* 3+3
18 *Meine Gelübde will ich Jahwe bezahlen, ja doch*[g], *vor*[h] *all seinem Volk* 3+3
19 *in den Höfen am Hause Jahwes, in dir, Jerusalem!* Halleluja. 5

a) Der Text ist mehrfach unsicher, z. B. in v. 1. 10f. Die gegebene Übersetzung kann daher mehrfach nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit Anspruch erheben. Das stark gemischte Metrum erklärt sich einige Male (s. v. 3. 8) aus der Entlehnung, die aber (bes. in 8) nicht wörtlich, sondern sehr frei gehalten ist. b) Man wird wohl Jahwe voranstellen und nach 𝔊 𝔖 Hie קוֹל lesen müssen. Was Ehrl. zugunsten des mas. Texts vorschlägt, paßt nicht zum Ton des Lieds und schwächt ab. Zum Lieben vgl. 18, 2 und bes. hier v. 15f. c) 𝔐 „so will ich in meinen (Lebens-)Tagen“ (ו des Nachsatzes) = lebenslang; doch l. wohl בְּיוֹם. d) שׁוּב wie öfter z. B. 9, 18 dahin gehen, wohin man gehört. e) מְנוּחַ Ruhe und Ruheort. hier im Plur. der Fülle und mit *ū* (zum aram. Suff., auch in 12, s. GK 91[l]), ist Gott selbst (s. d. Erkl.). Darum nicht: „gib dich wieder zufrieden“ Luth. u. a. f) Nicht im Sinn der böswilligen Unwahrheit, sondern = unzuverlässig; die Hoffnung auf sie trügt. Im übrigen bieten 10f. (s. zu a) große Schwierigkeiten und sind viell. im Text verderbt. Unter den möglichen Übersetzungen des 𝔐 ist diese die wahrscheinlichste: הָאֱמַנְתִּי (hier absol.) wird in diesem Zusammenhang durch 27, 13 bestimmt. Vgl. die Erkl. g) Die Wunschpartikel hier in auffallender Stellung. h) wie sonst *leneged*. 𝔗 אתני scheint freilich an נֶגְדָּה zu denken. i) Die 2. Hälfte fehlt, עבדך scheint versehentlich aus 16[b] ergänzt zu sein.

Der Charakter des Liedes wird zunächst dadurch ganz klar bestimmt, daß in v. 14 und 17 ff. die Gelübde und das Dankopfer im Tempel (vgl. 19) und in 13 der Rettungsbecher genannt werden. Es ist also ein zum Opfer vorgetragenes Lied. Doch ist es im Aufbau dadurch eigenartig, daß die bei Dankliedern übliche Erzählung von dem Anlaß des Dankes an zwei verschiedenen Stellen auftritt 3f. und 8ff. Die Anlage wird dadurch etwas uneben, wie es auch in Sprache und Stil manches Fremdartige zeigt.

Soweit das Lied mit einiger Sicherheit übersetzt werden kann, schlägt es einen Ton inniger Dankbarkeit für Errettung aus schwerer Lebensgefahr und starken Glaubensmutes an. So erhebt es sich in v. 11 zum frohen zuversichtlichen Bekenntnis der auch im schwersten Leide unerschütterten, der Verzweiflung widerstehenden Heilsgewißheit. Besonders die auch in der Übersetzung vollkommen zweifelsfreien Verse 12—19 enthalten rührende Züge demütigen Dankes und starken religiösen Zutrauens. Sie bekunden einen Frommen von ungewöhnlich tiefer und seelenvoller Empfindung (s. d. Erkl.). So erhebt sich das Lied weit über den Durchschnitt alttestam. Frömmigkeit. Das Opfer ist diesem Frommen

nur das äußere, an sich entbehrliche, Mittel, um die Aussprache seiner innersten Gefühle daran anzuknüpfen. Und diese selbst sind durchaus rein und geistig: die Liebesgemeinschaft mit Gott webt ein festes inneres Band zwischen Gott und dem Frommen. Der Fromme ist für Gott ein Gegenstand höchsten Wertes; und daß Bewußtsein, dies zu sein, sagt ihm, daß Gott seine „Ruhe" ist (7) und hebt ihn hinüber auch über Beugung und Zagen (10 f.), also über Verzweiflung und Pessimismus auch bei härtester Anfechtung. Der Psalm gewinnt so manche Ähnlichkeit mit Ps 73.

1. 2 Bekenntnis und Gelöbnis. — Schon der Aufgesang hebt gleich mit dem Bekenntnis zu dankbarer Liebe an (vgl. zu Ps 103). Die nachher beschriebene Erfahrung wird hier vorweggenommen und so das Ergebnis des Ganzen in wirkungsvoller Weise an die Spitze gestellt. Dem Bekenntnis folgt in 𝔐 das Gelöbnis 2^b: lebenslang will er ein treuer Anbeter Jahwes bleiben. Doch s. z. Text.

3—4 Todesgefahr. — In den Worten von Ps 18, 5 ff. wird die Not, deren Abwendung das Bittgebet gegolten hatte, für dessen Erhörung hier gedankt wird, geschildert. Ob die Todesgefahr in Krankheit oder in Gefährdung anderer Art bestand, erfahren wir nicht.

5—7 Der Heilsgott. — Da die Errettung beschrieben ist, muß folgerichtig auch hier schon ihr Urheber und die Hilfe, die von ihm kommt, ins richtige Licht gestellt werden. Gerechtigkeit des Richters ist eine Tugend, die besonders den Schwachen zugute kommt. Sie ist bei Jahwe seinem Erbarmen entsprossen 5. So kommen beide besonders den „Einfältigen" zu Hilfe, d. h. den für sich selbst, weil ihnen die nötige Einsicht mangelt, Hilflosen 6^a. Zu ihnen gehört auch der Dichter, weshalb er sich selbst ermuntert, bei Jahwe als seiner „Ruhe" d. h. der Quelle seines Friedens Hilfe zu suchen. Der bisher sein Wohltäter war, wird ihn auch ferner nicht verlassen 6^b. 7.

8—11 Hilfe und Heilsgewißheit. — Hat er mit dem Vorhergehenden eine allgemeine ihm gewordene Lebenserfahrung ausgesprochen, so wird er damit von selbst wieder zurückgeführt zu dem, was sie geschaffen hat. Die große Erfahrung seines Lebens ist die Errettung aus Todesgefahr und die Rückführung ins Land der Lebenden (vgl. 56, 14) 9. Leider lassen nun die folgenden Worte sich nur mit Vorbehalt übersetzen. Immerhin ist der wahrscheinliche Sinn, daß der Fromme sich selbst gegen den Gedanken verwahren will, er sei in jener Gefahr der Verzweiflung anheimgefallen 10, und er betonen will, daß er auch im Unglück sich nur auf Gott, nicht auf menschliche Hilfe verlassen habe 11. In der tiefsten Erniedrigung hat er am Glauben festgehalten, in allem Zagen Menschenhilfe für trügerisch erkannt. Darin spricht sich ein starkes Maß religiöser Zuversicht und Tapferkeit aus.

12—19 Dank und Dankopfer. — In schöner Weise tritt die gerührte Dankbarkeit in der Frage 12 zutage. Was er erlebt hat, ist so groß, daß menschlicher Dank nur ein schwacher Versuch ist, das auszudrücken, was das Herz fühlt. Wie starke Zuversicht zu Gottes Liebeswalten sein Herz er-

füllt, drücken 15 f. besonders ergreifend aus. In tiefer Demut, ja rührender Bescheidenheit, nennt er sich, obwohl den Frommen, Chasidim zugehörig, Jahwes einfachen Knecht. Er wagt sich nicht den Kindern des Hauses zuzurechnen, wie etwa der Sänger von 103, 13. Wohl aber gehört er zu den Hausgeborenen zum Hause selbst gerechneten Sklaven. Wie man schon in alter Zeit über sie dachte, lehrt uns Ex 23, 12. Einen solchen wird ein rechtschaffener Herr nicht in Not oder in Banden schmachten lassen. Noch weniger kann er mit ansehen, wie er im Elend hinstirbt. Er ist ihm zu teuer יָקָר, gewiß nicht im äußern Sinne nur, weil er Arbeitskraft ist, sondern weil er ihm ans Herz gewachsen ist. So steigt denn auch, Treue um Treue beweisend, der Dank aus tiefstem Herzen empor. Der Gerettete bringt sein in der Stunde der Not gelobtes Opfer vor allem Volk im Tempel und unter Anrufung von Jahwes Namen 13 b. 14. 17 ff. Alles Volk soll es hören, wie Jahwe ihn erhört und was für ein herrlicher Gott er ist! Und ehe das Opfer selbst dargebracht wird, hebt er den Becher hoch zum Trankopfer, den „Becher der Rettungen"; also seiner Errettung wegen wird vor dem eigentlichen Opfer ein gefüllter Becher zum Himmel erhoben und dann wohl dem Heilsgotte zu Ehren — ohne Zweifel mit einem Weihespruch und am Altar — ausgegossen: ein Zug, der unser Wissen über die Kultussitten und besonders den Anteil der Laien an ihnen, in erwünschter Weise bereichert[1]). Vgl. noch die Einl. § 5.

117 Kurzer Hymnus der Völker.

[1] *Lobet Jahwe alle Heiden, preiset ihn alle Völker!* 3+3
[2] *Hoch waltet über uns seine Gnade, und Jahwes Treue währt ewig.* Halleluja. 3+3

Was in andern Hymnen bloße Einleitung ist, der Aufruf zum Preis Jahwes, dem dann die Begründung durch Jahwes Taten zu folgen pflegt (vgl. 135. 118), das ist hier zum selbständigen Liede geworden. Aber es geht nicht an Israel, sondern an alle Völker. Man lernt daraus, wie im Tempelgottesdienst, dem das Lied sicher angehört, der Gedanke der Allgemeinheit des Heiles und daß alle Welt dem Reiche Gottes bestimmt sei — „über uns" v. 2 geht auf sie — teilweise zu den selbstverständlichen Voraussetzungen gehörte. Gerade die Kürze des Liedes und der Umstand, daß gar kein Versuch gemacht wird, die hier ausgesprochene Wahrheit vom Weltberuf der Offenbarungsreligion zu beweisen, ist hier von besonderer Bedeutung (vgl. Del.): Röm 15, 11.

118 Dankliturgie beim Weihefest.

[Der Festzug beim Aufbruch:]

[1. Halbchor:] [1] *Danket Jahwe, denn er ist freundlich, ja seine Güte währt ewig!* 5

[1]) Ganz willkürlich liest Graetz MGWJ 28 (1879) 208 נָסַךְ, was schon durch die volle Schreibung von כּוֹס widerlegt wird, außerdem hebt man das Panier nicht hoch, sondern richtet es auf. Vor allem aber ist die Libation (Wein oder Wasser) im Kultus auch sonst geläufig, Ex 29, 40; Nu 28, 7; 1 Sam 10, 3; Jes 12, 3; vgl. Ri 9, 12 f.

[2. Halbchor:] 2 *Es sage nun 'das Haus' Israel*[a]*:*
[Festzug:] *seine Güte währt ewig!* 5
[1. Halbchor:] 3 *Es sage nun das Haus Aarons:*
[Festzug:] *seine Güte währt ewig!* 5
[2. Halbchor:] 4 *Es sagen nun, die Jahwe fürchten:*
[Festzug:] *seine Güte währt ewig!* 5

[Der Festzug im Schreiten:]

[Vorsänger:] 5 *In der Angst rief ich Jah*[b] *an: mit Rettung hat 'er'*[c] *mich erhört.* 5
[1. Halbchor:] 6 *Jahwe für mich — fürcht mich nicht,*
was können Menschen mir tun[d]*?* 5
[2. Halbchor:] 7 *Jahwe für mich, mein Helfer*
— ich seh meine Lust an meinen Feinden. 5
[1. Halbchor:] 8 *Es ist gut, auf Jahwe vertraun, sich nicht verlassen auf Menschen.* 5
[2. Halbchor:] 9 *Es ist gut auf Jahwe vertraun, sich nicht verlassen auf Fürsten.* 5
[Vorsänger:] 10 *Alle Heiden umringen mich:*
im Namen Jahwes — ich zerstampfe sie[e]*!* 5
[1. Halbchor:] 11 *Sie umringten, ja umringeten mich:*
im Namen Jahwes — ich zerstampfe sie! 5
[2. Halbchor] 12 *Sie umringten mich wie Bienen 'das Wachs'*[f] [wie Feuer die Dornen]*:*
im Namen Jahwes — ich zerstampfe sie! 5
[Vorsänger:] 13 *Man 'stieß' mich*[g]*, daß ich fallen sollte, aber Jahwe half mir.* 5
14 *Meine Stärke und mein Psalm ist Jah*[h]*, er ward meine Rettung.* 5
15 *Man singt mit Freuden vom Sieg*[i] *in den Hütten der Gerechten:* 5
[Chor:] *„Die Rechte Jahwes schafft Sieg*[k]*!* 3
16 *die Rechte Jahwes erhöht, die Rechte Jahwes schafft Sieg!“* 3+3
[Vorsänger:] 17 *Ich werde nicht sterben, sondern leben und verkünden Jah's Tun;* 5
18 *Jahwe, er züchtigt mich wohl, aber gibt mich dem Tod nicht.* 5

[Vor dem Tempeltor angelangt:]

[Vorsänger:] 19 *Tut mir auf die Tore der Gerechtigkeit,*
daß ich durchgehe, Jah danke! 5

[Die den Zug empfangenden Leviten:]

[Ein Levit:] 20 *Dies ist das Tor Jahwes, Gerechte gehn dadurch ein.* 5
21 *Ich danke dir, daß du mich erhört und wardst meine Rettung.* 5
22 *Der Stein, den die Bauleute verwarfen, ist zum Eckstein geworden.* 5
[1. Halbchor:] 23 *Das ist von Jahwe geschehn,*
[2. Halbchor:] *ist ein Wunder*[l] *vor unsern Augen.* 5
[1. Halbchor:] 24 *Dies ist der Tag, den Jahwe bescheert hat:*
[2. Halbchor:] *laßt uns jubeln und froh* [an ihm] *sein!* 5
[1. Halbchor:] 25 *O doch, Jahwe, hilf doch!*
[2. Halbchor:] *o doch, Jahwe, laß gelingen!* 3+3
[1. Halbchor:] 26 *Gesegnet wer kommt im Namen Jahwes;*
[2. Halbchor:] *wir segnen euch vom Haus Jahwes her.* 3+3

[1. Halbchor:] [27] *Jahwe ist Gott, er 'erleucht' uns*[m]*!* 3
[2. Halbchor:] *Schlinget*[n] *den Reigen mit Zweigen bis an des Altars Hörner!* 5

[Antwort der Gekommenen:]

[28] *Du bist mein Gott, ich danke dir, mein Gott, ich erhebe dich.* 5

[Alle zusammen:]

[29] *Danket Jahwe; denn er ist freundlich, ja seine Güte währt ewig!* 5

a) nach 𝔊. b) zum Dagesch in יָהּ vgl. GK 20[e]; es gibt dem Jod nach vorausgehendem î Nachdruck. c) manche Hss behandeln (s. BH) das יה hier als bloßes „emphatisches Afformativ"; s. Del. Das empfiehlt sich auch des Metr. wegen. d) Vgl. 56, 5. 12. e) Die Form geht zurück auf מלל, das neuhebr. „zerreiben" (vgl. מְלִילָה zerriebene Ähre), hebr. „mit den Füßen stampfen" heißt; also wohl „zerschmettern, zerschlagen" oder dgl. Das Hif. ist mit ī nach Art von מוּל gebildet; das Suff. *ām* für *ēm*, vgl. GK 60[d]. Das Impf. deutet die Fortdauer der Handlung an. f) 𝔐 + הִשְׁבִּיתוּ „sie sind ausgelöscht", wozu 𝔊 noch הוֹתָּג „Wachs" fügt. Letzteres ist wohl die richtige LA, aus der ersteres durch Verschreiben entstand. Gemeint ist der Bienenstock. Das Eingeklammerte ist eine ungeschickte Variante. g) l. das Nif., s. BH. h) Vgl. Ex 15, 2. i) Eigtl. „Ruf der Freude und des Siegs (Heils)". k) Eigtl. „tut Kraft(taten)". l) נְפָלְאָת = נִפְלָאָה Perf., vgl. GK 74[g], doch l. besser נִפְלָאָה = נִפְלָאָת Part. m) l. וַיָּאֶר; 𝔐 „er leuchtete uns", mag an Ex 13, 21 denken. n) Man sagt: Den Streit binden = sich zu ihm zusammentun 1 Kön 20, 14. Beim Reigen entspricht das ganz unsrem „schlingen". Im übrigen vgl. Haupt ZAW 35, 102ff. (חג zu beanstanden ist kein Grund, wie der Sprachgebrauch hätte lehren können. Auch חחג בע׳ wäre ganz unhebräisch für חג ע׳). Del. Gr. Täusch. II 45: Bindet die Festopfer mit Stricken . . . ist durch das „bis . . ." ausgeschlossen.

Ein Lieblingspsalm Luthers. „Es ist mein Psalm, den ich lieb habe. Wiewohl der ganze Psalter . . . . mir auch lieb ist, . . . so bin ich doch sonderlich an diesen Psalm geraten, daß er muß mein heißen und sein, denn er sich auch redlich umb mich gar oft verdienet, und mir aus manchen großen Nöten geholfen hat, da mir sonst weder Kayser, Könige, Weise, Kluge, Heilige hätten helfen mögen" (Walch V 1705).

Schon die auf Talmud (Pesachim 119[b]) und Midrasch zurückgehende Auffassung des Liedes, wie sie in der Übersetzung über dem Texte[1]), und die Verteilung auf Stimmen, wie sie zur Seite (zum Teil nach 𝔗) angegeben ist, zeigen, daß wir es mit einer Festliturgie zu tun haben, bestimmt für eines der großen Dankfeste im Tempel. Die Frage kann nur sein, welche Feier ursprünglich gemeint sei. Im spätern Tempel hat das Lied jedenfalls beim Laubhüttenfest eine große Rolle gespielt, s. unten zu v. 25 und Büchler in ZAW 1900, 121ff. Nun gehört der Psalm wegen der mancherlei Beziehung auf andere Texte und wegen seines Verhältnisses zu 115. 116 jedenfalls der nachexilischen

[1]) „Die Worte . . . v. 21 hat David gesagt, v. 22 Isai, v. 23 seine Brüder, v. 24 Samuel . . . v. 27[a] haben alle gesagt, 27[b] Samuel, 28[a] David, 28[b] wieder alle" (Pes 119[b]). Das Prinzip ist damit gegeben. Den Brauch der Synagoge des 9. oder 10. Jahrh. gibt wieder der Gaon Amram. Danach teilen sich in V. 1ff. und 25ff. der Vorbeter und die Gemeinde. Aber die Synagoge konnte nur das Prinzip festhalten, nicht aber die Ausführung im einzelnen.

Zeit an. Doch muß der Tempel schon bestanden haben, womit die auf die allererste Zeit der Rückkehr gehenden Deutungen von selbst hinfallen. Del. hat deshalb an die Weihe des nachexilischen Tempels selbst unter Darius 515 gedacht, vgl. Esr 6, 15. Aber die große Siegeszuversicht nach vorhergegangenem schwerem Drucke spricht nicht sehr für diese Deutung. Wohl aber könnte eine der großen Feiern unter Nehemia, sei es die des Laubhüttenfestes Neh 8 oder die des vollendeten Mauerbaus Neh 12, 27ff. in Betracht kommen (444). Vielleicht fielen beide zusammen, da der Mauerbau im 6. Monat (Elul) vollendet war. Die großen von den Nachbarn dem Unternehmen und überhaupt der Gemeinde bereiteten Schwierigkeiten würden vortrefflich zum Ton des ganzen Liedes stimmen. Andre denken an eine der großen Feiern der Makkabäerzeit, zu deren wilder Kriegsbegeisterung besonders v. 10—12 recht gut passen würde. Doch empfiehlt, wie Bae. richtig sieht, die andre Deutung der Umstand, daß Nehemia in seinem Gebet Neh 1, 11 gerade unsern v. 25 zitiert. Er wird ihn bei jenem Feste gehört haben.

1—4 Die Einführung. — Man vergleiche zu ihr Ps 136 und, was die Anlage betrifft, besonders 115, 9—11 und 135, 19ff. Dementsprechend wird auch dieser zum Preis Jahwes einladende Aufgesang im Wechselgesang vorgetragen sein. Ganz Israel, die Priesterschaft und die Proselyten (vgl. zu 135, 20) sollen der Reihe nach am Lobe Gottes teilnehmen. Nach jüdischer Überlieferung soll später beim Vortrag von v. 1 und 29 am Laubhüttenfest der Feststrauß geschüttelt worden sein, den die Teilnehmer in der Hand halten Mischna, Sukka III, 9[1]) (vgl. Büchler, ZAW 1900, 123).

5—18 Das Hauptstück. — Indem nun die Prozession ihren Standort am Fuß des Tempelberges verläßt und den Hügel hinanschreitet, entfaltet sich das Dankgebet. Auch hier verläuft die Rede im Wechselgesang. Mit Lobpreis erinnert sich die Jahwe nahende Festgemeinde der Errettung aus großer Not und Angst. Sie kam von Heiden, die Israel wie schwärmende Bienen von allen Seiten angriffen und es zu Falle bringen wollten 5. 10. 12f. Mit Recht erinnert Bae. an die Schilderung Neh 6, 16 und 4, 7f., nach der die mit dem Mauerbau beschäftigte Gemeinde von „allen Völkern ringsum" bedrängt wurde. — Aber Israels Schild ist der Glaube 6. 8f., und zwar der an Jahwes, nicht der Menschen Hilfe. Vielleicht ist mit den „Fürsten" geradezu an Artaxerxes gedacht, der nach Neh 2 die Erlaubnis zum Mauerbau gab, ohne aber hindern zu können, daß die Nachbarn ihm alle Schwierigkeiten in den Weg legten. Jahwe aber hat das Vertrauen der Seinen nicht Lügen gestraft und so preist der Sang die Rettung der Gemeinde 5^b. 13^b, ja den Sieg über die Feinde durch die „Rechte" Jahwes 15. Der Psalm wird zum Siegeslied, das „in den Zelten der Gerechten" d. h. Israels, des Jahwevolkes, angestimmt wird und zugleich zum Preisgesang auf Jahwe, der selbst die Rettung Israels, ja in Anlehnung an Ex 15, 2 (Jes 12, 2) selbst der „Psalm", der Gegenstand des Lob-

[1]) „Bei welcher Stelle schüttelte man? Beim Vers הודו לה׳ zu Anfang und zu Ende" ... nach R. Aqiba nur bei v. 25. — Für Babylonien vgl. Jastrow I 505 Anm. 3.

lieds und so gleichsam das persönlich gewordene Loblied Israels genannt wird **14**. So geht denn durch das Lied eine gehobene, national und religiös *begeisterte Stimmung*; die ganze Versammlung, je näher sie dem Heiligtum und der Gegenwart Jahwes selbst rückt, wird immer mehr ergriffen von dem großen Gedanken, Volk und Gemeinde eines Gottes sein zu dürfen, der seine Gläubigen so mächtig schützt und errettet, daß der ganze Chor schließlich in diesen Jubelpsalm über den siegreichen heilschaffenden Gott mit einstimmt **15**^{b}. **16** und in dieser Begeisterung auch ihr Amen gibt zu einigen hinter der Höhe des Ganzen zurückbleibenden vorangegangenen Äußerungen wilder Kampfes- und Rachelust **7**^{b}. **10**^{b}ff., in denen sie die Feinde zu „zerstampfen", ja an ihnen ihre Rache zu kühlen hofft. Aber wie wenig diese Stimmung beherrschend ist, zeigt der Abschluß **17**f., in denen das Lied sich wieder ganz auf den Standpunkt der reinen Glaubenszuversicht zurückfindet. Israel kann wohl dem Tode nahekommen. Aber es ist nur „Züchtigung". Die strafende Hand Gottes will es läutern, um es desto reiner am Leben zu erhalten und seinem großen *Weltberuf* entgegenzuführen, den Heiden den wahren Gott und sein Walten zu verkünden. Mit diesem edlen Bekenntnis hoher und weltüberwindender Glaubenszuversicht ist die feiernde Gemeinde würdig am Tor des Heiligtums angelangt.

Die Frage: wer hier das *redende Ich* sei, ist im Vorstehenden von selbst beantwortet. Es ist die feiernde Gemeinde, vertreten teils durch den Vorsänger, teils durch den Teilchor, teils durch den Gesamtchor der zum Tempel Wallenden.

19 *Vor dem Tor.* — Am Eingangstor der Umfassungsmauer zum heiligen Bezirk angelangt bittet die Prozession durch ihren Obmann um Einlaß durch die Tore der „Gerechtigkeit". Sie heißen so, weil sie zum Heiligen und Gerechten führen und darum von Rechts wegen nur den Gerechten offen stehen, v. 20. Ähnlich heißt Jer 31, 23 der „heilige" Berg zugleich eine Aue der „Gerechtigkeit". Vgl. noch Ps 15 und die Einl. § 4, 4.

20—27 *Die Leviten.* — Drinnen im heiligen Bezirk empfangen die hier Waltenden die Prozession zunächst, indem sie **20** das Wort von v. 19 aufnehmen und im Sinn von Ps 15 (siehe dort) deuten: nur Gerechte sind würdig, hier einzuziehen. Sodann wird **21**f. in den Dank an Jahwe, der draußen erschollen war, eingestimmt und in Anspielung auf ein Wort Jesajas (28, 16) das Bild von *Eckstein* auf die Gegenwart angewandt. Dort war gesagt, daß Jahwe in Zion einen bewährten, kostbaren Gründungseckstein legen werde. Eckstein und Grundstein sind die das Gebäude tragenden und haltenden Steine. So ist dort der Zion der Eckstein für das Gebäude des neuen Gottesreiches. Nun haben die „Bauleute", d. h. die Heiden, die Jerusalem zerstörten, Zion verachteten und ihre Reiche ohne sie gründeten, Jahwe und seinen Zion „verworfen" [1]). Jetzt aber ist der verachtete Stein wieder zum Eckstein, zur Grund-

[1]) Wie Werkleute auf dem Bauplatz die Steine aussuchen, diesen zum Grundstein, jenen zum Eckstein auswählen, andere beiseitelassen, so haben die heidnischen Welt-

lage der neuen Gründung, des Gottesreiches, geworden: indem die Mauer gebaut ist, sind Jerusalem und Zion wieder in ihre Ehrenstellung, die ihnen gebührt, eingesetzt. Der verheißene Bau des Gottesreiches hat damit wieder seine Grundlage gewonnen, denn von Zion geht die Tora aus Jes 2, 3. Im weiteren Sinne geht das Wort auf die messianische Zeit und die Stellung des Zion in ihr, wenn auch unter dem Eckstein nicht, wie schon 𝔗 und die jüdische Exegese und nach ihr Matth 21, 42 annahmen, eine bestimmte Person gemeint ist[1]). Dies alles ist freilich so über alles Erwarten, so „wunderbar" **23**, daß der Tag, an dem die Gemeinde Jahwe ihren Dank dafür darbringen darf, ihr vorkommt wie ein von Gott zu besonderer Freude eigens geschaffener Tag **24**, wie einer der Gottestage, wie ein Sabbat der Weltgeschichte. Solch ein Gottestag besonderer Art war vor Zeiten der Tag Midians, an dem Gott Israel einen großen Sieg über Midian gegeben hatte Jes 9, 3 vgl. Richt 8, und in der Endzeit der Tag des großen Gerichts, der jüngste Tag Joel 2, 1 ff.

Aber noch ist dieser letzte Tag nicht angebrochen, noch nicht alles Ungemach überwunden. Darum hebt der Levitenchor neu an und leitet das Danklied über in Bitte um fernere Hilfe, bis das Letzte erreicht ist **25**. Denn gewiß ist mit diesem feierlichen Hosianna nicht bloß das Gelingen des Festes gemeint, wenngleich auch dieses den Einlaß bietenden Verwaltern des Heiligtums am Herzen liegen mochte. Beim Erklingen dieses Bittrufes wurden später beim Hüttenfest (s. zu v. 1) und vielleicht auch jetzt schon abermal die Feststräuße geschwenkt, um dem Rufe Nachdruck zu geben. Die am 7. Laubhüttentage umhergetragenen Zweige heißen deshalb nach dem Targum II zu Est 3, 8 geradezu הושענא (vgl. Matth 21, 8 f.). Zugleich wissen wir, daß im 2. Tempel am Laubhüttenfest unser Vers der Festruf war, mit dem der Brandopferaltar an den 6 ersten Tagen einmal, am 7. Tage — der deshalb selbst auch [freilich erheblich später] הושענא רבא hieß — siebenmal feierlich umkreist wurde. Mischna (Sukka 4, 5 [2])); Del. 704; Büchl. a. a. O. 123.

Und nun erreicht die Begrüßung durch die Leviten ihren Abschluß durch den priesterlichen Segen **26. 27**[a], unter dem die Feiernden jetzt eintreten sollen zum Vollzug des Opfers und der Vollendung des Festes. Augenscheinlich bilden die Worte den Aaronssegen Num 6, 24 ff. nur leicht um. Wie dort wird „Segen" und „Licht" — der Freudenschein göttlicher Gnade — auf die Gemeinde herabgesenkt „vom Haus Jahwes her", also von Jahwe selbst, der im Tempel seine Offenbarungsgegenwart hat[3]). Wer immer von den Einlaß Suchenden in seinem

eroberer und Gründer großer Reiche: Nebukadnezar, Kores, Alexander für ihre Reiche Babylonien, Persien, Makedonien zur Grundlage genommen, Judäa aber verworfen. Nun erst soll es zu Ehren kommen.

[1]) Volz, Neuj.fest 56 möchte damit den Gedanken an den heiligen Fels als den Fundamentstein der Welt verbinden. Daß man in späterer Zeit solche Gedanken hatte, ist richtig, wann sie aufkamen, freilich eine andere Frage.

[2]) „Jeden Tag umging man den Altar einmal sprechend: אָנָּא ה׳ הושיעה נא אנא נא הצליחה נא; am rechten (dem 7.) Tag umging man den Altar 7 mal". Zum Namen des Straußes vgl. noch Levy, neuhebr. WB I, 461.

[3]) Volz, Neuj.fest 27 denkt dabei an eine Anspielung auf die wenigstens für später

Namen kommt — mit seinem Namen in Mund und Herzen, also als ein wahrer Bekenner Jahwes —, dem gelte sein Segen. — So werden sie zum Altar hin entlassen und damit zum Feste selbst. Dessen eigentlicher Höhepunkt ist in alter Zeit und so auch noch zur Zeit unseres Psalmes das, was dem Feste seinen Namen *chag* gegeben hat. Das hebr. חָג (auch חַג) bedeutet nicht von Hause aus das „Fest" schlechthin, sondern den wichtigsten Akt desselben, den Umlauf um die heilige Stätte im tanzartigen rhythmischen Schreiten, also den heiligen Festreigen. Die ihn Aufführenden halten Baumzweige oder Feststräuße in der Hand. Er scheint den eigentlichen Kern des Festes, den Akt der förmlichen Huldigung an die Gottheit bedeutet zu haben. Ehedem wurde wohl der Gott selbst in feierlichem Reigen umtanzt. Auch den Arabern galt und gilt dieser Teil des Festritus als der wichtigste, Wellh., Reste arab. Heident.[2] 100. Nicht minder im alten Israel, vgl. m. Gesch. Isr. II[3] 209. 383[1], 384[1]. 393[1]. ([4]155. 308[1]. 308[4]. 317[5]) und Volz, D. Neujahrsfest Jahwes 33, sowie Kahle, Paläst. Jahrb. 1911, 117.

Daß der Ritus in der Zeit der Psalmendichtung noch lebendig war, zeigen Ps 26, 6 u. 42, 5 (vgl. dort), wie er ja auch im spätern Laubhüttenfest fortlebte und in gewissem Maße noch lebt, insofern an dessen 7. Tage heute noch ein 7maliger Umgang in der Synagoge stattfindet. Ist der Umgang im herodianischen Tempel auf die Priester, die allein hinter den Altar treten durften, beschränkt, so hatten im ältern Tempel, als der Altar noch im großen Hofe stand, alle an ihm Teil. So noch hier. So geht denn 27[b] gerade an die Laien die Aufforderung, den Reigen zu „binden[a] אסר oder zu „schlingen", was nichts anderes bedeutet, als sich selbst zu ihm zusammenzuschließen (s. z. Text) und zwar mit Zweigen geschmückt. Schon Lev 23, 39 ff. erwähnt solche Festzweige fürs Hüttenfest[1]); später heißen diese Palmen-, Myrten- und Weidenzweige *lulab*. „Bis an die Hörner des Altars" sollen — so ist zu ergänzen — die Zweige reichen, d. h. die Schreitenden berühren mit ihnen im Vorbeigehen den Altar, um die unmittelbare Berührung mit der Gottheit dadurch herzustellen (vgl. Bae.). An sich wäre auch die Deutung möglich, daß lediglich der Altar das Ziel des Reigens bezeichnen würde. Aber die Nennung der Hörner scheint doch auf eine unmittelbare Berührung, und dann mit den Zweigen, zu deuten. Wie es möglich ist, einen Reigen zu schließen, d. h. sich gegenseitig anzufassen und den Festzweig zugleich zu tragen, zeigen uns Bilder solcher heiliger Reigen.

28 f. Die Feier selbst. — So zum Altar entlassen, stimmen die Festgäste ihren Dank- und Jubelruf an 28, den sie wahrscheinlich in endloser Wiederholung während des Umgangs um den Altar und in rhythmischem, das Schreiten oder Tanzen bestimmendem Tonfall in die Lüfte rufen, während zugleich von den Leviten und der anwesenden Menge das geläufige *hodu* usw.

bezeugte Lichtfeier, in der das Aufgehen des Vollmonds und weiterhin Jahwe als das Licht der Welt durch Fackelschein und Illumination dargestellt wird.

[1]) Auch bei der Chanukkafeier 2 Mak 10, 7 werden sie gebraucht, *θύσσους καὶ κλάδους ὡραίους ἔτι δὲ φοίνικας ἔχοντες ὕμνους ἀνέφερον.*

von v. 1, Ps 136, 1 ff. usw. immer neu dazwischen gerufen wird. Abermal wird, wenigstens später, bei diesen Worten der Feststrauß geschwenkt. Es muß ein gewaltiger, die Tempelhöfe erfüllender und bis zum Ölberg und den letzten Häusern und Hütten der Stadt forthallender Festjubel gewesen sein.

119 Vom Segen des Gesetzes.

א

1 *Wohl denen, die unsträflich wandeln*[a], *die einhergehn im Gesetz Jahwes;* 3+3
2 *wohl denen, die seine Zeugnisse halten, ihn suchen von ganzem Herzen;* 5
3 *auch nicht verüben Unrechtes, in seinen Wegen wandeln!* 5
4 *Du selbst hast geboten deine Ordnungen, sie fleißig zu halten*[b]*:* 5
5 *ach daß mein Wandel fest wäre, deine Satzungen zu halten;* 5
6 *dann werd ich nicht beschämt sein, wenn ich schaue auf all deine Gebote!* 5
7 *Ich will dir danken aufrichtigen Herzens, wenn ich lerne deine gerechten Rechte;* 3+3
8 *deine Satzungen will ich 'ganz und gar'*[bb] *halten, verlaß mich nicht!* 5

ב

9 *Wie geht ein Jüngling unsträflich seinen Weg? wenn er sich hält*[c] *nach deinem Wort* 5
10 *Von ganzem Herzen such ich dich, laß mich nicht abgehn von deinen Geboten!* 5
11 *Im Herzen berg ich dein Wort, daß ich wider dich nicht sündige.* 5
12 *Gelobt seist du, Jahwe, lehre mich deine Satzungen!* 5
13 *Mit meinen Lippen zähle ich her alle Rechtssprüche deines Munds;* 5?
14 *ich freue mich des Wegs deiner Zeugnisse wie über allerlei Reichtum;* 5
15 *über deine Ordnungen will ich sinnen und schaun auf deine Pfade;* 5
16 *an deinen Satzungen hab ich meine Lust, vergesse nicht dein Wort.* 5

ג

17 *Gewähre deinem Knecht, daß ich lebe, so will ich halten dein Wort!* 5
18 *Öffne*[d] *mir die Augen, daß ich schaue die Wunder an deinem Gesetz;* 5
19 *ich bin ein Gast im Lande: verbirg deine Gebote nicht vor mir!* 5
20 *Meine Seele verzehrt sich in Sehnsucht nach deinen Rechtssprüchen allzeit!* 5
21 *Du bedräust die verfluchten Übermütigen, die von deinen Geboten abweichen.* 5
22 *'Wälz ab'*[e] *von mir Schmach und Verachtung, denn ich halte deine Zeugnisse!* 5
23 *Sitzen Fürsten auch wider mich und verhandeln:*
dein Knecht sinnt über deine Satzungen. 3+3
24 *Ich habe Lust an deinen Zeugnissen, sie sind meine Ratsleute.* 5

ד

25 *Am Staube klebt meine Seele: belebe mich nach deinem Wort!* 5
26 *Ich erzähle mein Ergehn, du hörtest mich: lehre mich deine Satzungen!* 5
27 *Unterweise mich den Weg deiner Befehle, so will ich sinnen über deine Wunder.* 5
28 *Es träut meine Seele vor Kummer; richte mich auf 'durch' dein Wort*[f]*!* 5
29 *Lügenwege halte fern von mir, mit deinem Gesetz begnad mich.* 5
30 *Den Weg der Wahrheit hab ich erwählt, deine Rechte 'begehr ich'*[g]*;* 5

31 *ich hange an deinen Zeugnissen: beschäm mich nicht, Jahwe!* 5
32 *Den Weg deiner Gebote will ich laufen, du machst weit mir das Herz.* 5

ה

33 *Zeige mir* [Jahwe] *den Weg deiner Satzungen: will ihn bewahren zum Dank*[h]; 5
34 *unterweise mich, daß ich bewahre dein Gesetz, will es halten von ganzem Herzen;* 5
35 *leite mich auf dem Steig deiner Gebote, denn an ihm hab ich Lust;* 5
36 *neige zu deinen Zeugnissen mein Herz, und nicht der Gewinnsucht;* 5
37 *wende ab meine Augen, daß sie nicht Eitles sehn, belebe mich 'nach deinem Wort'*[i]. 5
38 *Halt ein deinem Knecht dein Wort, das der Furcht vor dir gilt;* 5
39 *wende ab meine Schmach, vor der mir graut, denn deine Rechte sind gut;* 5
40 *ja mich verlangt nach deinen Befehlen: durch deine Gerechtigkeit beleb mich!* 5

ו

41 *Mögen widerfahren deine Gnaden mir, Jahwe, deine Hilfe nach deinem Wort;* 5
42 *daß ich antworten möge meinem Lästerer, denn ich baue auf dein Wort;* 5
43 *nimm von meinem Munde nicht das Wort der Wahrheit*[k],
denn ich hoffe auf deine Rechte. 5
44 *Ich will halten dein Gesetz allewege, immer und ewiglich;* 5
45 *so werd ich wandeln auf weitem Plan, denn deinen Befehlen frag ich nach;* 5
46 *und reden von deinen Zeugnissen vor Königen ungescheut,* 5
47 *und habe Lust an deinen Geboten, die ich lieb habe;* 5
48 *und hebe meine Hände zu deinen Geboten* [die ich lieb habe],
und sinne über deine Rechte. 5

ז

49 *Gedenke 'deines'*[kk] *Worts deinem Knecht, dieweil ich harre;* 5
50 *das ist mein Trost in meinem Elend, daß dein Wort mich belebt.* 5
51 *Die Frechen verspotten mich so sehr, von deinem Gesetz weich ich nicht.* 5
52 *Gedenk ich deiner Gerichte von uran, Jahwe, so werd ich getröstet.* 5
53 *Mich erfaßt heißer Zorn ob der Gottlosen, die dein Gesetz verlassen.* 5
54 *Lobgesänge sind mir deine Satzungen in dem Haus meiner Herberg;* 5
55 *ich gedenke des Nachts deines Namens* [Jahwe] *und halte dein Gesetz.* 5
56 *Das ist mir geworden, daß ich halte deine Befehle.* 4

ח

57 *Mein Teil, Jahwe, sage ich, ist zu halten deine Worte.* 5
58 *Ich suche deine ganze Herzenshuld: sei mir gnädig nach deinem Wort.* 5
59 *Ich überdenke meine Wege und kehre meine Füße zu deinen Zeugnissen;* 5
60 *ich eile und säume mich nicht, zu halten deine Gebote.* 5
61 *Der Gottlosen Stricke umgeben mich, aber ich vergesse dein Gesetz nicht;* 5
62 *um Mitternacht steh ich auf, dir zu danken für deine gerechten Rechtssprüche.* 5
63 *Ich halte mich zu denen, die dich fürchten, deine Befehle beachten;* 5
64 *deiner Güte* [Jahwe] *ist voll die Erde; deine Satzungen lehre mich!* 5

ט

65 *Du hast Gutes deinem Knechte getan, Jahwe, nach deinem Wort.* 5

66 *Gute Sitte und Einsicht lehre mich, denn ich glaube deinen Geboten.* 5
67 *Eh ich gedemütigt ward, irrte ich, nun aber halte ich dein Wort.* 3+3
68 *Du selbst bist gütig und tust Gutes: lehre mich deine Satzungen.* 5
69 *Die Frechen dichten Lügen über mich,*
ich aber halte [von ganzem Herzen] *deine Befehle;* 5
70 *so dick wie Fett ist ihr Herz, ich habe Lust an deinem Gesetz.* 5
71 *Es war mir gut, daß ich gedemütigt ward, daß ich lernte deine Satzungen.* 5
72 *Deines Munds Gesetz ist mir mehr denn Tausende an Silber und Gold.* 2+3

73 *Deine Hände haben mich gemacht und bereitet:*
unterweise mich, daß ich deine Gebote lerne. 3+3
74 *Die dich fürchten, sehn mich und freun sich, denn ich harre deines Worts.* 5
75 [Jahwe] *ich weiß, daß deine Gerichte recht sind.*
und du mich treulich demütigst. 5
76 *Deine Gnade werde mir zur Tröstung, wie du deinem Knecht verheißen;* 5
77 *dein Erbarmen laß mich überkommen, daß ich lebe,*
denn ich habe Lust an deinem Gesetz. 5
78 *Die Frechen werden zu Schanden, die mich* [ungerecht] *bedrücken!*
— ich aber sinne über deine Befehle. 5
79 *Zu mir mögen, die dich fürchten, sich wenden und die deine Zeugnisse kennen!* 5
80 *Mein Herz sei unsträflich in deinen Satzungen,*
daß nicht zu Schanden ich werde! 5

כ

81 *Meine Seele schmachtet nach deinem Heil; ich hoffe auf dein Wort;* 5
82 *meine Augen schmachten nach deinem Wort und sagen:*
„wann tröstest du mich?“ 5
83 *Bin ich auch wie ein Schlauch im Rauch,*
deine Satzungen vergeß ich nicht. 5
84 *Wie kurz lebt dein Knecht: wann willst du Gericht halten über meine Verfolger?* 3+3
85 *Gegraben haben mir Gruben Freche, die nicht sind nach deinem Gesetz.* 5
86 *Alle deine Gebote sind Wahrheit; mit Lüge verfolgt man mich; hilf mir!* 3+3
87 *Sie haben mich schier umgebracht im Lande,*
aber ich habe nicht verlassen deine Befehle. 3+3
88 *Nach deiner Gnade belebe mich, daß ich halte deines Munds Zeugnis!* 5

ל

89 *Für ewig, Jahwe, ist dein Wort feststehend 'wie' der Himmel*[1]*;* 5
90 *deine Wahrheit*[m] *bleibt für und für:*
du hast die Erde gegründet — sie bleibt; 3+3
91 *nach deiner Ordnung bestehn sie heute, denn es ist alles dir dienstbar.* 5
92 *Wäre dein Gesetz nicht meine Lust gewesen,*
ich wär vergangen in meinem Elend. 5
93 *Nimmer will ich vergessen deine Befehle: durch sie gabst du mir Leben.* 5

94 *Ich bin dein, schaff mir Hilfe, denn ich durchforsch deine Befehle.* 4
95 *Die Gottlosen lauern mir auf, daß sie mich umbringen;*
auf deine Zeugnisse merk ich. 5
96 *Alles Vollkommnen sah ich ein Ende, dein Gebot aber reicht gar weit.* 3+3

ס

97 *Wie lieb ich dein Gesetz! den ganzen Tag ist es mein Sinnen.* 4
98 *Weiser macht mich als meine Feinde dein Gebot*[n], *ewig ist es mein;* 5
99 *ich bin klüger als alle meine Lehrer, deine Zeugnisse sind mein Sinnen;* 5
100 *ich bin einsichtiger als die Alten, denn ich halte deine Befehle;* 4
101 *allem bösen Weg halt ich fern meinen Fuß, damit ich halte dein Wort;* 5
102 *von deinen Rechten weich ich nicht, denn du lehrst mich;* 5
103 *wie süß sind meinem Gaumen deine Worte, mehr als Honig meinem Mund!* 5
104 *durch deine Befehle werd ich verständig, drum haß ich alle falschen Wege.* 3+3

ע

105 *Dein Wort ist meinem Fuß eine Leuchte, ein Licht auf meinem Weg.* 5
106 *Ich schwöre und 'will'*[o] *es halten, daß ich beachte deine gerechten Rechtssprüche.* 2+3
107 *Ich bin gar sehr gebeugt, Jahwe, belebe mich nach deinem Wort!* 2+3
108 *Heiße gut meine Gelübde, Jahwe, und deine Rechte lehr mich!* 5
109 *Mein Leben trag ich allzeit in der Hand, dein Gesetz vergeß ich nicht;* 5
110 *die Gottlosen legen mir Schlingen, von deinen Ordnungen aber irr ich nicht ab.* 3+3
111 *Deine Zeugnisse sind mein ewiges 'Erbe'*[p], *meine Herzenswonne sind sie;* 5
112 *ich neige mein Herz, zu tun deine Satzungen: das gibt ewigen Lohn.* 6

פ

113 *Ich hasse die Halben, aber dein Gesetz lieb ich;* 4
114 *mein Schirm und Schild bist du, auf dein Wort hoff ich;* 5
115 *weichet von mir, ihr Bösewichte, ich will halten die Gebote meines Gottes!* 3+3
116 *Stütze mich nach deinem Wort, daß ich lebe,*
laß mich nicht mit meiner Hoffnung beschämt werden; 3+3
117 *Halte mich, daß ich Heil finde,*
so hab ich stets an deinen Satzungen 'meine Lust'[q]. 2+3
118 *Du verwirfst alle, die abirren von deinen Satzungen, denn ihre List ist vergeblich;* 5
119 *'achtest'*[r] *Frevler im Land wie Schlacken, drum liebe ich deine Zeugnisse;* 3+3
120 *in Angst vor dir schauert mir die Haut, ich fürcht mich vor deinen Gerichten.* 3+3

צ

121 *Recht und Gerechtigkeit üb ich, überlaß mich nicht meinen Bedrückern;* 3+3
122 *tritt ein für deinen Knecht zum Guten, daß mich nicht bedrücken die Frechen;* 3+3
123 *meine Augen schmachten hin nach deinem Heil, deiner gerechten Verheißung!* 5
124 *Tu an deinem Knecht nach deiner Gnade, deine Satzungen lehr mich;* 5
125 *ich bin dein Knecht, unterweis mich, daß ich erkenne deine Zeugnisse!* 5
126 *Zeit ists, daß Jahwe handle, dein Gesetz brachen sie;* 5
127 *drum lieb ich deine Gebote über Gold und Feingold;* 5
128 *drum 'halt ich stracks deine' Befehle*[s], *hasse allen falschen Weg.* 5

פ

129 *Deine Zeugnisse sind wunderbarlich, darum hält sie meine Seele;* 5
130 *der Zutritt zu deinen Worten erleuchtet, macht klug die Einfältigen;* 5
131 *ich sperre auf meinen Mund und lechze,*
denn nach deinen Geboten verlangt mich: 3+3
132 *wende dich zu mir, sei mir gnädig, wie es ziemt Liebhabern deines Namens!* 2+3
133 *Laß meinen Gang gewiß sein in deinem Wort,*
und laß kein Unrecht über mich herrschen; 3+3
134 *erlöse mich von der Menschen Bedrückung, so will ich halten deine Befehle;* 5
135 *laß dein Antlitz leuchten über deinem Knecht und deine Satzungen lehr mich;* 5
136 *Wasserbäche entströmen meinen Augen*[t], *daß man dein Gesetz nicht hält.* 3+3

צ

137 *Gerecht bist du, Jahwe, und richtig*[u] *deine Rechte;* 5
138 *gerecht*[v] *hast du geboten deine Zeugnisse und wahrhaftig gar sehr;* 5
139 *mich verzehrt mein Eifer, weil meine Dränger deine Worte vergessen;* 2+3
140 *dein Wort ist wohl geläutert, und dein Knecht hat es lieb;* 5
141 *ich bin gering und verachtet, doch deine Ordnung nicht vergeß ich;* 5
142 *deine Gerechtigkeit ist ewige Gerechtigkeit, dein Gesetz ist Wahrheit;* 5
143 *Angst und Not haben mich betroffen, doch deine Befehle sind meine Lust;* 5
144 *die Gerechtigkeit deiner Zeugnisse ist ewig, unterweis mich, so leb ich.* 5

ק

145 *Ich rufe von ganzem Herzen; erhör mich, deine Satzungen halt ich;* 5
146 *ich rufe dich, hilf mir, Jahwe*[w], *so will ich achten auf deine Zeugnisse;* 5
147 *ich komm*[x] *in der Frühe und schreie, auf 'dein' Wort*[y] *hoff ich,* 5
148 *meine Augen kommen entgegen den Wachen, zu sinnen über dein Wort.* 5
149 *Meine Stimme hör nach deiner Gnade;*
laß mich leben [Jahwe] *nach deinem Recht;* 5
150 *'meine' boshaften Verfolger*[z] *nahn herzu, fern sind sie deinem Gesetz;* 5
151 *doch nahe bist du, Jahwe, alle deine Gebote sind Wahrheit;* 5
152 *längst weiß ich aus deinen Zeugnissen, daß du für ewig sie gegründet.* 5

ר

153 *Sieh an mein Elend, rette mich, nicht vergeß ich dein Gesetz;* 5
154 *führe du meine Sache, erlöse mich, nach deinem Wort laß mich leben!* 5
155 *Das Heil ist fern den Gottlosen, sie suchen nicht deine Satzungen;* 5
156 *deine Barmherzigkeit ist groß, Jahwe, nach deinen Rechtssprüchen laß mich leben;* 5
157 *meiner Verfolger und Dränger sind viel, ich weiche nicht von deinen Zeugnissen,* 5
158 *ich seh die Verächter und tut mir weh, daß sie dein Wort nicht halten;* 5
159 *sieh her, ich liebe deine Befehle,* [Jahwe] *nach deiner Gnade laß mich leben!* 5
160 *Wahr ist dein ganzes Wort und ewig dein gerechtes Recht.* 5

ש

161 *Es verfolgen mich Fürsten ohne Ursach, doch mein Herz fürchtet dein Wort;* 5
162 *ich freue mich über dein Wort wie wer 'heimbringt'*[aa] *viel Beute;* 5

163 *Lüge hasse und verabscheue ich, dein Gesetz hab ich lieb;* 5
164 *siebenmal des Tags lob ich dich ob deiner gerechten Rechtssprüche;* 5
165 *großen Frieden haben, die lieben dein Gesetz, sie werden nicht straucheln;* 5
166 *ich hoffe auf dein Heil, Jahwe, nach deinen Geboten tu ich;* 5
167 *meine Seele hält deine Zeugnisse, ich hab sie sehr lieb;* 5
168 *ich halte deine Befehle und Zeugnisse, all meine Wege sind vor dir.* 5

ת

169 *Laß nahen mein Flehn deinem Antlitz* [Jahwe],
nach deinem Wort gib mir Einsicht; 5
170 *laß kommen mein Flehn vor dein Antlitz, nach deiner Verheißung rette mich;* 5
171 *meine Lippen sollen sprudeln Lobpreis, wenn du mich lehrst deine Satzungen;* 5
172 *meine Zunge soll dein Wort besingen, alle deine Gebote sind gerecht;* 5
173 *laß mir deine Hand beistehn; ich hab erwählt deine Befehle;* 5
174 *mich verlangt nach deinem Heil, Jahwe, meine Lust ist dein Gesetz;* 5
175 *meine Seele soll leben, daß sie dich lobe, deine Gerichte mögen mir beistehn!* 5
176 *Ich bin verirrt wie ein verloren Schaf*[bb]*: suche deinen Knecht,* 5
denn deine Gebote vergeß ich nicht. 3

a) Ganz wie das lat. *integer vitae*, s. GK 128[y]. b) Der Infin ist abhängig von אֲשֶׁרְחָה, also = daß man . . . GK 117[h]. bb) Ümstellung s. BH. c) Der Infin. kann, da in 10 ein neuer Gedanke kommt, nicht die Absicht oder die Folge ausdrücken, sondern bedeutet „indem er hält" GK 114[o]. d) nicht von גלל (Ew., Du.), sondern von גלה, Imp. Piel. apocop. e) l. nach den alten Übers. גֹּל von גלל. f) 𝔐 „nach d. W"; l. בְּרִי. g) 𝔐 „stelle ich hin (neben mich)"; l. אֲזִיתִי (Zenner). h) עֵקֶב wird nach christl.-paläst. עקבא „der letzte" meist als „bis zuletzt, immer" gefaßt. Das Wort bedeutet aber im Hebr. „Lohn". Man fasse es hier als Akk.: als Lohn, als Dank. i) 𝔐 „durch deinen Weg"; 𝔗 hat בִּדְבָרֶךָ. Man lese nach v. 25 und 107 כִּדְבָרֶךָ. k) 𝔐 + gar sehr. kk) l. nach 𝔖 das Suff. und mit Mayer Lambert bei GB רִחַלְתִּי; die causat. Bed. ist sonst nicht bezeugt. עַל־אֲשֶׁר = ob dem daß, weil. l) 𝔐 „am H."; l. כַּשׁ. m) So 𝔐; viell. ist aber besser zu lesen אִמְרָתְךָ „dein Wort". Doch meint auch 𝔐 das Wahrheitswort. n) Die Konstruktion von 𝔐 wäre an sich möglich, s. GK 145[k]. Aber hier scheint das nachfolgende הִרְאֵנִי doch den Sing. zu empfehlen. o) 𝔐 „und hielt es", was wenig paßt; l. nach Hier. רָאִי. p) 𝔐 liest das Verb נחל in 1. Pers. Perf. „ich habe zum Besitz erhalten". Diese Lesung ist durchaus möglich, aber das Nomen נַחֲלָתִי, das auch Hier. liest, ist doch wohl vorzuziehen. q) 𝔐 „so will ich hinblicken nach"; l. mit den Verss. nach 16 und 47. r) 𝔐 etwa: „als Schl. hast du zum Schweigen gebracht alle G."; l. nach 𝒜 𝒮 Hier. חִשַּׁבְתָּ. s) Wörtl.; „ich gehe geradeaus nach deinen B.". 𝔐 „halte ich für recht alle Befehle von allen (?)"; l. zum Teil nach 𝔊 Hier. כָּל־ יְשָׁרְתִּי לְכָל־ (כל erweist sich durch seine Wiederholung an falscher Stelle als Glosse). t) Zur Konstr. von ירד mit Akkus. vgl. Thr 3, 48 und zum bloßen עַל für עַל־אֲשֶׁר GK 158[bc]. u) Zum Sing. רָשָׁע vgl. GK 145[r]: das voranstehende Prädikat bleibt öfter unflektiert; ebenso 155. v) Eigtl. „in Gerechtigkeit". Ebenso nachher „in Wahrheit". w) Aus dem vorigen Vers hierher versetzt. x) Eigtl. „komme (dir) entgegen". y) l. mit Q den Sing. z) 𝔐 ohne das Suffix: „boshafte Verfolger"; l. besser das wohlbezeugte רֹדְפַי ז׳, wobei ז׳ Akkus. ist: meine Verf. in Bosheit. aa) 𝔐 „wie einer der findet"; besser מוֹצִיא „der herausbringt". bb) So gegen die masor. Akzente.

Eine als Lehrgedicht (vgl. 9) gemeinte, zumeist aber in der 1. Person redende, somit als Bekenntnis auftretende, dazwischen vielfach auch den Ton

der Bitte oder Klage anschlagende lange Ausführung über das Gesetz und die Verheißung, die dem, der es hält, geworden ist, aber auch über die mancherlei Anfechtungen, die dem Gesetzestreuen drohen. Das Ganze ist wie Ps 1 und 19^B ein sprechendes Zeugnis für das hohe Ansehen des Gesetzes im spätern Judentum und für die Art, wie die Freude an ihm und der Stolz auf die Tora sich in den Kreisen der Frommen äußerten. Mit Bewunderung, ja fast abgöttischer Verehrung sieht man an ihm als einer lebendigen und segenspendenden Offenbarung Gottes hinauf (48), sich in seine heimlichen Wunder zu vertiefen (18. 20), es zu studieren, ja es sich einzuprägen und auswendig zu lernen (2. 7. 13) ist eine liebe Beschäftigung und bietet, da man für jeden Fall des Lebens nun eine Handleitung hat, den sichersten Schutz.

Seiner Anlage nach ist das Gedicht ein alfabetisches Akrostichon von besonders künstlicher Art: je 8 Distichen beginnen mit einem Buchstaben des Alfabets (vgl. über diese Dichtungsart zu Ps 9 f.). Hier artet diese Kunstform bei der Länge der Strofen vielfach in Spielerei aus und nicht selten macht sich der Zwang der einmal gewählten Form in störender Weise geltend, vgl. zu 37. 40. 120. 124 f. 127 f. Es kommt dazu, daß das Gedicht durch das oft planlose Hin- und Hergehen in den verschiedenen Gattungen: Hymnus aufs Gesetz, Lehrrede, Klage- und Bittlied einen wenig einheitlichen und vor allem einen wenig unmittelbaren Charackter erhält, vgl. zu 92 ff.

Dieser Umstand erschwert denn auch das Verständnis der Lage des Dichters und die Einzelerklärung mancher Stellen. Im ganzen kann kein Zweifel sein, daß der Psalm der hellenistischen Zeit angehört und der Verfasser ein Gesetzestreuer ist, der in nahen Beziehungen zu heidnischen oder heidenfreundlichen Kreisen stand, ihnen aber untreu wurde und darum besondere Anfechtung zu erdulden hat, vgl. zu 97 ff. Im übrigen aber kann man sehr oft zweifeln, wie weit bei den Schilderungen der Not und Anfechtung die wirkliche persönliche Erfahrung des Dichters oder auch der Nation maßgebend ist und wie weit er sich in allgemeinen, ihm geläufigen und aus älteren Liedern bekannten Wendungen bewegt; vgl. zu 36 f. 92 f., weiter zu 19. 22 f. 25. 28. 46. 81 ff. 126. 161.

Hieronymus hat in seinem Kommentar die Notiz: Josephus berichte in den jüd. Altertümern, unser Psalm habe dasselbe Metrum wie Dt 32: *quod scilicet prior versus sex pedibus constet, et inferior uno minus in pentametrum finiatur.* Doch sagt Jos. nur IV 8, 44: Dt 32 sei eine *ποίησις ἑξάμετρος*, wie er II 16, 4 auch Ex 15 hexametrisch nennt; in VII 12, 3 nennt er Davids Oden und Hymnen *μέτρου ποικίλου*, teils trimetrisch, teils pentametrisch. Bae. weist aber auf Euseb. Praep. ev. XI 5, wo unser Psalm mit Dt 32 zusammen als im heroischen Metrum der Griechen geschrieben bezeichnet wird. Die Übersetzung zeigt, daß Ps 119 tatsächlich das Metrum 3 + 2 oder 2 + 3, das man wohl pentametrisch nennen konnte, bevorzugt, daneben aber auch die Form 3+3 („hexametrisch") kennt. Nicht selten kann man zweifeln, welche von beiden gemeint ist. Doch kommt auch die Form 4 (2 + 2) und einmal (112) 6 (2 + 2 + 2) vor.

D. H. Müller (Strophenbau und Responsion 1898, 54 ff.) hat die ansprechende Theorie aufgestellt, die manche Nachahmer gefunden hat, unser Psalm habe, da er sichtlich auf 19 B fußt, ursprünglich dessen 8 Stichwörter: *imra (omer), chuqqīm, dabar (dᵉbarīm), ʿedūt, miṣwa, mischpaṭīm, piqqūdīm, tōra* in jeder Strofe angebracht. Demnach wäre an vielen Stellen der Text nach diesem System zu ändern, vgl. BH (Add.). Aber ich zweifle, ob zu einem so weitgehenden Eingriff ein genügender Anlaß vorliegt, Gewiß hat der Dichter 19 B im Sinne — vielleicht auch vor sich liegen — gehabt. Aber er schaltet dabei mit einer gewissen Freiheit.

1—8 — Das „Suchen" Jahwes im Beobachten seiner „Zeugnisse" 2 bedeutet nach dem Zusammenhang das Erforschen der Bezeugung des göttlichen Willens im Gesetz, also das fleißige Studium des Gesetzes, wie es in Ps 1, 2 vorausgesetzt ist. — Die Bitte, daß der Wandel, „die Wege", fest sei 5, kann nur bedeuten, daß die Tritte fest sein sollen, die auf dem Wege getan werden, er also festen Schrittes dem Guten zueile. Geschieht dies, so wird ihm „Beschämtsein" erspart 6, d. h. er mag dann ohne Enttäuschung zu erleben, ein glückliches Lebenslos erreichen. Um jenen festen Schritt zu gewinnen, bedarf er freilich noch vieler Übung: er muß erst Jahwes Satzungen lernen 7. Auch hier ist wohl das fleißige Studium und das eifrige Einprägen des Gesetzes als das Mittel gedacht, das zur Vollkommenheit führt. Weiß man erst alle Satzungen auswendig, daß man keine vergißt, dann wird man sie erst recht halten können.

9—16 — Die Frage an einen Jüngling נַעַר 9 zeigt, daß der Dichter sich als Weisheitslehrer fühlt. Er schlägt den Ton der Lehrrede an, kommt dann aber in 10 gleich wieder zur Rede in 1. Person zurück. Der Sinn seiner Bitte ist genau derselbe wie in v. 5. Meist werden die Worte als Parallele zu 19, 13 gefaßt und auf die unbewußten Versehen gedeutet. Allein שׁגה מן wird Prv 19, 27 vom absichtlichen Abgehen vom Guten gebraucht. — Zu diesem Zweck hat er nun aber Gottes Gebote nicht nur im Herzen (11), sondern auch auf den Lippen 13: er „zählt sie alle her". Das kann doch wohl nur heißen, daß er sie alle auswendig weiß und darum keines vergißt 16. Diese schwere Aufgabe ist ihm aber keine Last; er empfindet sie als Freude und freut sich des „Weges" der Zeugnisse Gottes 14 d. h. des durch sie geforderten Verhaltens (vgl. 27 ff.): er sieht das Gesetz als wohltätigen Zwang an.

17—24 — Im Tode gedenkt man Jahwes nicht (6, 6), so kann man dann auch seine Gebote nicht halten. Will Jahwe, daß sie eingehalten werden, so muß er seine Frommen am Leben erhalten 17. Mit den „Wundern" des Gesetzes 18 sind seine wunderbaren Geheimnisse, seine verborgenen Herrlichkeiten gemeint, die der Mensch von selbst gar nicht entdeckt. Daß Gott sie ihm offenbart, ist um so nötiger, da der Mensch ja nur wie ein Gast über die Erde geht und hier kein Heimatrecht hat 19. Wie ein Fremder das Recht des Landes, in dem er zu Gast ist, nicht von selbst kennen kann, so der Mensch auf Erden. Der himmlische Gastherr muß ihm seine Gebote kundtun. An einen Ausländer zu denken, liegt darum noch kein Anlaß vor (Ehrl). Im Gegenteil spricht gegen

die wörtliche Fassung das späte Alter des Liedes. Zu seiner Zeit hätte man das Gesetz Jahwes nicht mehr als ein auf das Land beschränktes Gesetz angesehen. V. 20 steigert die Bitte noch: der Dichter verzehrt sich in Sehnsucht nach der rechten Einsicht in alle Geheimnisse und alle verwickelten Einzelheiten des Gesetzes. — Sie zu halten bringt ihm freilich auch Lohn: gehen die Gottlosen unter, so darf hingegen er als Gesetzestreuer hoffen, Ehre und Ansehen vor Menschen zu gewinnen 22; ja hätte er selbst Fürsten zu Gegnern, das Gesetz würde ihn auch in schwerer Lage richtig leiten und ihm Rat schaffen 23f. Es geht bei dem wenig unmittelbaren Charakter (s. ob.) unsers Gedichtes schwerlich an, aus diesen Wendungen Schlüsse auf die persönliche Lage des Dichters tun zu wollen; s. zu 25 ff.

25—32 — Ob die Äußerungen in 25 und 28 als Andeutungen besonderen persönlichen Leides oder einer gegenwärtigen nationalen Notlage gefaßt werden dürfen, ist nach dem soeben Gesagten zweifelhaft. Die erste kann das allgemeine Menschenlos im Sinne haben und die zweite das Schicksal des Volkes überhaupt. Die ganze Spätzeit Israels gab Anlaß zu leidvollen Stimmungen und klagenden Worten. Das „Wort“ kann in beiden Fällen nicht das Gesetz sein, sondern die Verheißungen Jahwes (s. zu 82); die Doppelsinnigkeit von דָּבָר veranlaßt den Dichter gelegentlich, vom eigentlichen Thema abzuschweifen. Das „weite Herz“ 32 bedeutet nach Jes 60, 5 den frohen Sinn: er geht gern auf Gottes Wegen, so zu tun „weitet“, erfreut ihm das Herz.

33—40 — In 33 erklärt Bae. das Schlußwort עֵקֶב „als Lohn“ in dem Sinne, daß der gottgefälligen Wandel selbst als Lohn gedacht sei. Aber v. 56f. können für diesen sonst nicht bezeugten Gedanken nicht als Beleg gelten (s. dort). Vielmehr liegt ein Anthropomorphismus vor: zeigt ihm Gott den Weg, so will er ihm dies durch treuen Wandel lohnen, ihm also dadurch danken. In 36f. werden Gewinnsucht und das Sehnen nach dem Eitlen, Nichtigen als die drohenden Versuchungen genannt. Dazu will freilich die Bitte um „Belebung“ nicht passen. Aber da sie auch in 25 und 107 (vgl. auch 40. 154. 156. 159) wiederkehrt, so darf angenommen werden, daß diese Wendung dem Dichter geläufig war und hier am unrechten Platze auftritt. 38 bittet um den der Gottesfurcht verheißenen Lohn; 39 denkt an die dem Gesetzestreuen von seinen Gegnern drohende Schmach. Auch in 40 läßt sich wie in 37 schwer ein Zusammenhang zwischen den beiden Gliedern herstellen: man sieht, wie lähmend der Zwang des Akrostichons auf den Dichter wirkte.

41—48 — Diese Strofe zeichnet sich durch verhältnismäßig guten Zusammenhang ihrer Glieder aus. Das Thema sind die Lästerungen der Gesetzesfeinde. Gegen sie bitten 41—43 um Hilfe: möge mir allezeit das richtige Wort, das Wort der Wahrheit, d. h. das richtige, den Gegner überwindende Verständnis des Gesetzes, gegeben sein 42f.! Ja selbst vor den irdischen Machthabern — heidnischen Königen — will er das Gesetz vertreten 46; er liebt es, ja er verehrt es und hebt so, wie man sonst nur gegenüber Gott tut, betend

die Hände zu ihm auf 48. Die Hände „regen" kann אֶשָּׂא nicht heißen und den Text zu ändern (Grätz, D. H. Müller. Ehrl.) liegt kein Anlaß vor [1]).

49—56 — Auch hier noch beschäftigt den Dichter die Anfechtung durch die Gottlosen. Sie wird auch mit dem Elend in 50 gemeint sein. Sein Trost ist Jahwes Verheißung 49 f., zugleich aber auch die Hoffnung auf Jahwes Gericht 52. Die Verächter freilich kann er nicht verstehen, denn ihm selbst ist das Gesetz sozusagen eine liebliche Musik gleich Psalmengesang 54. So sieht er es als besonders freundliche Fügung an, es halten zu dürfen 56. Der Gedanke erinnert an den von v. 32; die Worte erklären sich nach 57.

57—64 — Zu 57 vgl. 16, 5, wo Jahwe חֵלֶק des Frommen heißt: sein höchstes Gut; dasselbe gilt hier vom Gesetz.

65—72 — In 69 scheint sich eine Glosse eingeschlichen zu haben; über das Fett als Ausdruck für die Unempfindlichkeit 70 vgl. bei 17, 10, auch bei 73, 7. Hier ist der Gegensatz des Dichters eigene Lust am Gesetz.

73—80 — Hier ist 73 ein Zitat aus Hi 10, 8. Hat Gott ihn geschaffen, so mag er ihn auch zum Guten leiten. 74 setzt voraus, daß die mehrfach erbetene Erfüllung der Verheißungen eingetreten sei und redet von ihrem Eindruck auf die Frommen. Ähnlich mag auch 79 gemeint sein. Zu 75 vgl. 71.

81—88 — Hier zeigt 82 deutlich, in welcher Bedeutung die häufigen Wendungen und dergl. (25. 37. 81. 107. 114. 116 usw.) in unserem Psalm zu verstehen sind, in denen das „Wort" Jahwes nicht als Befehls- oder Gesetzeswort, sondern als Wort der Hilfe, also Verheißung, erscheint. Die ganze Strofe aber setzt, wie es scheint, immerhin eine trostlose Lage des Dichters durch freche Verfolger voraus. Er ist dem Tode nahegebracht und fragt bange, wie lange er noch zu leben habe, wenn nicht bald das Gericht erscheine 84. Hieraus ist denn auch das Bild von 83 zu verstehen. Daß man den Wein räucherte, um ihn milder und früher trinkbar zu machen, vgl. die Belege aus klassischen Schriftstellern bei Rosenmüller, Scholia in Psalmos (1861), 613 und dazu Krauss, Talm. Archäol. II 242, ist richtig. Aber in diesem Fall ist der Schlauch im Rauch etwas Nützliches, nicht ein Übel. Es kann sich daher hier nur um den Brauch handeln, überflüssige Dinge oben an den Wänden und der Decke des Hauses aufzuhängen, wo sie von selbst, in Ermangelung eines richtigen Rauchfangs (vgl. Jäger, Das Bauernhaus in Paläst. [1912] 28), dem im obern Teil des Hauses sich ansammelnden und nur langsam abziehenden Rauch ausgesetzt sind.

89—96 — Hier sagen 89—91, daß die Festigkeit von Himmel und Erde und der Naturordnung, weil auf Jahwes Schöpferhand zurückgehend, die Gewähr

[1]) Man vergleiche dazu Neh 8, 5 f.: „Als Esra das Buch [der Tora] aufschlug, da stand alles Volk auf . . . und rief Amen, indem sie die Hände erhoben und sich verneigten und sich vor Jahwe mit dem Gesicht zur Erde niederwarfen", und ferner Soferim 14[a] (§ 14 am Ende): „So pflegten die Leute mit reiner Gesinnung in Jerusalem zu tun: wenn man die Tora herausbrachte oder wieder hineinstellte, so gingen sie in Prozession hinter ihr her, um sie zu verehren." Vgl. dazu das Gebetbuch: Jeder, an dem das Gesetzbuch vorbeigetragen wird [im Gottesdienst], der ist verpflichtet aufzustehen vor ihm und es zu umarmen mit beiden Händen . . . und es zu küssen.

bietet für die Wahrheit seines Verheißungswortes. In der Fortsetzung **92** ff wechselt die Rede in auffallend raschem Übergang zwischen Dank und neuer Klage, so daß man aufs neue zweifeln kann, ob hier unmittelbare Stimmungen und damit wirkliches Erleben die Grundlage bilden.

97—104 — Hier scheint in **98** f. tatsächlich eine sichere Spur der persönlichen Verhältnisse des Dichters aufzutreten. Die Wendungen sind im Unterschied von vielen andern im Psalm, die in Klage- und Bittliedern häufig wiederkehren, durchaus eigenartig und sagen etwas Besonderes. Dabei liegt gar kein Anlaß vor, an das Volk zu denken. Vielmehr sind die Feinde die Gesetzesverächter, und die Lehrer (zu denen die Alten von 100 lediglich als Synonymon hinzutreten) müssen wohl nach **99**^{b} derselben Klasse von Menschen angehören. Es redet also wohl ein durch die Schule heidnischer oder heidenfreundlicher hellenistischer Weißheit Hindurchgegangener, der sich aber von dieser Richtung abgewandt und sich dadurch Feinde unter seinen ehemaligen Freunden geschaffen hat. Dazu stimmen auch die Anfeindungen in 78. 84 f.

105—112 — Die Gelübde, wörtl. willige Opfer des Mundes von **108** mögen wohl eben die hier vorgetragenen Gelöbnisse und Bitten sein. Die Redensart von **109**^{a} ist nach Richt 12, 3; 1 Sam 19, 5; 28, 21; Hi 13, 14 zu verstehen und bedeutet dasselbe, was mit einem geläufigeren Bilde **110**^{a} sagt: ich stehe allezeit in Lebensgefahr. Zu **107** vgl. 25.

113—120 — Zu **118** ist die „List" der Abtrünnigen von den listigen Versuchen zu verstehen, andere zum Abfall zu bestimmen. Eine stark bezeugte Variante (s. HB) bietet dafür תַּרְעִיתָם „ihr Sinnen". Doch ist die Änderung weder nötig, noch ist תַּרְעִית im Hebräischen bezeugt. In **120** tritt wieder der mehrfach (vgl. bei 37. 40) erwähnte Zwang des Akrostichons störend zutage: dem Lieben der Zeugnisse folgt unmittelbar die Angst vor dem Gericht, während sich in 121 die Erklärung der Rechtschaffenheit anschließt.

121—128 — Der Sinn von **122** kann nur sein, Jahwe möge zugunsten seines Frommen eintreten; ערב mit Akkus. ist in der Bedeutung „für einen Bürgschaft leisten", oder „für einen eintreten" gut bezeugt und die Worte geben einen befriedigenden Sinn. Es ist deshalb doch recht zweifelhaft, ob man, weil sonst der Vers keines der üblichen Stichworte hätte, דְּבָרְךָ lesen darf: „verpfände dein Wort" (Du., Bae.). Auch sagt der Hebräer zwar: sein Herz (Jer 30, 21), d. h. sein Leben, nicht aber: sein Wort verpfänden. Außerdem gäbe die Phrase hier keinen rechten Sinn: nicht ein bloßes Versprechen will er von Jahwe, daß ihm kein Schade geschehe, sondern die Tat! So schmachtet er auch in **123** nicht nach der Verheißung als solcher, sondern natürlich nach ihrer Erfüllung und **126** fordert er geradezu gebieterisch, daß Jahwe endlich handle, während freilich 124 und 125 augenscheinlich wieder Flickverse sind, um die Vollzahl herauszubringen. Auch in **127** f. ist das beginnende עַל־כֵּן „darum" nicht der Logik, sondern dem System zuliebe gesetzt, erstere würde ein „trotzdem" heischen. Oder sollte diese Bedeutung hier

gewollt sein, wie sie vielleicht bei לָכֵן in einigen Fällen angenommen werden darf? vgl. GB 348.

129—136 — „Die Worte Jahwes selbst werden ein leuchtendes Tor genannt, durch welches man zur Erkenntnis eingeht" Bae. Aber nicht das Tor selbst leuchtet **130**, sondern פתח „macht helle", wie schon 130ᵇ zeigt und Ps 19, 8. 9 bestätigen. Darum kann auch die Übersetzung „Tor" nicht richtig sein. Die Masoreten haben im richtigen Gefühl hievon פִּתַח statt sonst üblichem פֶּתַח punktiert; nur darf man jenes nicht mit „Offenbarung" übersetzen. Es bedeutet nicht den Ort wie פֶּ, sondern das Eingehen, das Hintreten als Vorgang: man darf zu Gottes Worten nur kommen, braucht sich um sie nur zu bemühen, so gewinnt man sicher Erleuchtung.

145—152 — In **148** kann der Sinn nur sein, daß er tief in der Nacht wach ist, um über Gottes Wort zu sinnen. Den Nachtwachen entgegenkommen bedeutet demnach soviel als daß sie ihn wach antreffen, er also allezeit wach ist.

161—168 — In **161** ist der Zusammenhang der beiden Vershälften der, daß auch Verfolgung den Dichter nicht veranlassen kann, Jahwe und seinem Wort abtrünnig zu werden: er fürchtet nicht Fürsten, sondern Gott. — Möglich daß die Lüge **163** hier an die Lügengötzen und den Glauben an sie, also das Heidentum denkt. Zu der Zahl sieben in **164** vgl. Ps 12, 7 und Mt 18, 22. Es bedeutet hier eine stattliche Zahl: oftmals des Tages. In **165** bekennt der Dichter sich zur populären Vergeltungslehre: den Frommen muß es endlich gut gehen. Man darf den Frieden nicht wegen der Klagen unsres Dichters über Verfolgung vergeistigen und vom inneren Frieden verstehen wollen (Bae.): der Dichter glaubt ja an Jahwes Verheißungen (107. 154. 156. 159 u. oft).

169—176 — Die Gerichte **175** sind die über die Gottlosen ergehenden Strafgerichte.

Uber die *Maʿalōt*- oder Wallfahrtslieder (Exkurs 9).

Die Psalmen 120—134 bilden eine eigene, wohl ehedem selbständige Gruppe unter dem Namen שִׁיר הַמַּעֲלוֹת (in 121, 1 שׁ׳ לַמ׳). Nach Esr 7, 9, wo die Rückkehr aus Babel als *maʿalā* bezeichnet ist (vgl. Esr 2, 9, wo die Heimkehrenden Hinaufziehende *ʿolīm* heißen), haben alte Exegeten (Theod. v. Mops., Theodoret u. a., vgl. auch *AΘΣ ἀναβάσεων*) die Psalmen als Reiselieder der aus dem Exil Heimkehrenden fassen wollen. Da aber das Verbum עלה in 122, 4 (vgl. Mk 10, 33; Luk 2, 42 u. ö.), von der Festwallfahrt nach Jerusalem gebraucht wird, auch Ps 120. 122. 132 f. augenscheinlich auf sie Bezug nehmen, wir außerdem von der gehobenen Stimmung, die gerade bei diesem Anlaß herrschte, wissen (vgl. bei Ps 48, 10 ff. [S. 178]), so liegt es näher an Wallfahrts- oder Festpilgerlieder zu denken, die auf der Festreise und im Angesicht der heiligen Stadt gesungen wurden. Wahrscheinlich lautete die Überschrift der ganzen Sammlung einst שִׁירֵי הַמ׳; indem sie jedem einzelnen Lied vorangestellt wurde, hat man sie in שִׁיר הַמ׳ gewandelt. Der Umstand, daß die Deutung nicht auf alle 15 Lieder unmittelbar paßt, erklärt sich ohne Schwierig-

keit daraus, daß der Sammlung auch Lieder beigegeben wurden, in denen nur die Stimmung der Pilger nicht aber die Pilgerreise selbst zum Ausdruck kam.

Eine andere, minder wahrscheinliche Deutung will die Lieder nach 𝔊 Hier. (*canticum graduum*) auf die Sitte beziehen, daß am Abend des ersten Laubhüttenfesttages bei der Feier des Wasserschöpfens die Leviten auf den 15 Stufen, die vom Vorhof der Männer in den der Frauen führten, ihre Gesänge erschallen ließen. Auf jeder der Stufen soll ein Lied (nicht aber gerade eines dieser 15 Lieder) gesungen worden sein (das Nähere bei Del. 733 f.). Auch wendet Del. mit Recht die späte Zeit der Legende und besonders die Äußerlichkeit der Beziehung zwischen den Tempelstufen und den Liedern ein.

Viel eher verdient eine Ansicht Beachtung, nach der die Lieder ihren Namen von einer in ihnen mit Vorliebe angewandten dichterischen Kunstform, der Anadiplosis, hätten (Gesenius). In der Tat wird des öftern das unmittelbar vorhergehende Wort wieder aufgenommen, so daß der Rhythmus sich stufen- oder treppenartig fortbewegt, doch wohl im Zusammenhang mit der Wechselrede; vgl. 120, 2ᵇ. 3ᵇ; 5ᵇ. 6ᵃ; 6ᵇ. 7ᵃ; 121, 1ᵇ. 2ᵃ; 3ᵇ. 4ᵃ; 4ᵇ. 5ᵃ usw. Aber diese Form ist, wenn auch hier besonders entwickelt, doch unsern Liedern keineswegs eigentümlich; sie findet sich auch in Ps 93. 96. 103, 1; 118, 15 f., und vielfach außerhalb des Psalters, vgl. bes. schon Ex 15, 6. 11. 17; Richt 5, 3. 6; Jes 17, 12 f. u. ö.; auch fehlt sie in unsern Liedern gelegentlich ganz oder fast ganz (vgl. 132).

120 Hilfe vor Böswilligen!

[1] Wallfahrtenlied.

Zu Jahwe ruf ich in meiner Not[a], *und er erhört mich*[b]. 5

[2] [Jahwe] *Rette meine Seele vor den Lügenmäulern, vor falschen 'Zungen'*[c]*!* 5

[3] *Was soll er 'dir'*[d] *tun und was dazu, du falsche 'Zunge'?* 5

[4] *Geschärfte Kriegerpfeile samt glühnden Ginsterkohlen!* 5

[5] *Weh mir, daß ich weile in Mesek,* [muß wohnen] *bei den Zelten von Qedar!* 5

[6] *Zu lange schon*[e] *wohn ich*[f] *bei denen, die den Frieden hassen.* 5

[7] *Ich bin friedlich, doch wenn ich nur rede*[g], *so fangen sie Streit an*[h]. 5

a) Das *ā* bezeichnet die alte Endung des Akkus., oder des casus obliquus, hier bei בְּ. b) קְרָאתִי ist Perf. mit Präsensbedeutung: ich habe oft gerufen und tue es noch; demnach schließt sich das Impf mit וַ hier im Sinne des Präs. oder Fut. an: er hat mich schon (in meinen Gedanken) erhört. c) In v. 3 hat *A* den stat. constr.; es ist hier und dort so zu lesen. d) l. לָךְ als fem.; s. d. Erkl. und streiche das 2. לָךְ. e) Adverb. wie 65, 10; 123, 4 u. ö. f) לִי Dat. ethicus, GK 119ˢ. g) Eine Erleichterung böte Streichung oder Versetzung von דַּבֵּר an den Anfang, erstere nach Hier. u. 𝔊. Aber wer hätte 𝔐 gebildet? h) Eigtl.: sind bereit zu.

Diese flehentliche Bitte eines von Verleumdern und streitsüchtigen Nachbarn hart Angefochtenen vergleicht sich am meisten mit Gebeten wie Ps 64. 140. 142. Es ist aus schweren Bedrängnissen eines um den Frieden Bemühten herausgeboren und hat scheinbar durch die bestimmten Namen von v. 5 eine

besonders deutliche Beziehung. Doch täuscht der Schein. Immerhin zeigt uns das Lied recht anschaulich die schwierige Lage der Frommen zu gewissen Zeiten.

v. 1 spricht in kurzem Aufgesang das Thema und zugleich die Zuversicht der Erfüllung aus. Das übrige Lied erklärt sich am besten, wenn wir mit der Schlußstrofe anhebend nach vorwärts schreiten.

5—7 Mesek und Qedar. — Ein Unglücklicher redet, dem es nicht gelingen will, ohne Zank und Zwietracht durchs Leben zu gehen, obwohl er selbst meint „der Friede selbst" zu sein. Ähnlich 140, 3. So ist ihm, als wohnte er unter „Heiden und Türken". Dort könnte es nicht schlimmer zugehen. Mesek sind, nach Gen 10, 2 die *Μόσχοι* in der Gegend des schwarzen Meeres. Qedar ist der zweite Sohn Ismaels Gen 25, 13. Der von ihm abstammende Beduinenstamm gehört der syrisch-arabischen Wüste an, wenn auch wohl seine letzten Ausläufer zu Zeiten — wie Theodoret und Bar Hebräus bezeugen — bis nach Persien hin vordrangen. Schon aus diesem Grunde, nicht minder wegen der Art der Anfechtung (s. zu v. 2), kann nicht an einen bei diesen beiden Völkern gleichzeitig weilenden Exulanten gedacht werden. Er ist in der Heimat, aber er meint unter wilde Barbaren verschlagen zu sein.

2—4 Rettung und Rache. — Was der Betende eigentlich zu leiden hat und in welcher Weise sein Friede immer wieder gestört wird, erfahren wir hier. Verleumdung, üble Nachrede machen ihm zu schaffen. Doch wohl auf Grund seiner Glaubensstellung. Es ist dies freilich nicht gesagt, aber die Analogie anderer Lieder (Ps 22, 7—12), wohl auch der Umstand, daß er die Angelegenheit Jahwe vorträgt, sprechen dafür. Dann gehört das Lied in die Klasse der Glaubenspsalmen solcher, die um ihres Glaubens und ihrer religiösen Treue willen zu leiden haben. Die Frage und Antwort in 3. 4 sind vielfach gedeutet, meist so, daß יִתֵּן auf לשון ר׳ bezogen wird, was, obwohl לשון gen. fem. ist, möglich, aber doch hier, wo das Objekt מַה vorangeht, recht hart wäre. Auch sonst befriedigt diese Deutung: „was gibt dir (Jahwe) die falsche Zunge? Kriegerpfeile usw." wenig. Auch mit Hi 10, 3 ist der Sinn: „nichts als Mord und Brand stiftet die falsche Zunge" (Bae. Ktzsch.) nicht zu belegen. Der Ausdruck und vor allem die Hereinziehung Jahwes wäre hierbei höchst sonderbar. — Stä. hat richtig erkannt, daß man von der Redensart: „Gott tue mir so und füge noch hinzu" ausgehen muß. Hier ist immer Gott das Subjekt. Und das, was er tut, ist immer etwas Übles. So auch in unserem Fall. Der Sinn der Frage ist demnach: was kann man der falschen Zunge, also den Verleumdern und Friedensstörern Böses anwünschen? Die Antwort gibt v. 4: Mord und Brand soll sie treffen, und zwar Brand von der Kohle des besonders harten, darum die Glut lange haltenden, also nachhaltig wirkenden Ginsterstrauches. Im Grunde also ist es nichts anderes als der Gedanke der Rache oder wenigstens der Wunsch, daß Jahwes Strafgericht die Widersacher vernichte, der v. 3 und 4 beherrscht. Sie zeigen gewissermaßen Jahwe den Weg, um die Bitte um Rettung von v. 2 zu erfüllen.

121 „Ich hebe meine Augen auf."

[1] Ein Lied für die Wallfahrten.
Ich hebe auf meine Augen zu den Bergen: woher kommt mir Hilfe? 5
[2] *Meine Hilfe kommt von*[a] *Jahwe, dem Schöpfer von Himmel und Erde.* 5

[3] *Er mag deinen Fuß nicht gleiten lassen, nicht mag schlafen dein Hüter!* 5
[4] *Nein, nicht schläft und nicht schlummert der Hüter Israels.* 5

[5] *Jahwe ist dein Hüter 'und'*[b] *dein Schatten zu deiner rechten Hand,* 5
[6] *daß dich des Tags die Sonne nicht steche, noch der Mond des Nachts.* 5

[7] *Jahwe behütet dich vor allem Übel, er behütet deine Seele;* 5
[8] *er*[c] *behütet deinen Ausgang und Eingang von nun an bis in Ewigkeit.* 5

a) l. מיהוה (Bu). Vielleicht ist auch עזרך und dafür in 3 zweimal die 1. Pers. zu lesen. b) l. וְצִלְּךָ für יהוה צ׳. c) streiche יהוה (Bu.).

Für dieses schlicht schöne Lied ist seine Form bezeichnend. Es tritt auf im Gewande der Wechselrede, hat also die Gestalt der liturgischen Dichtung, in der Priester und Gemeinde oder die Priester und der Andächtige Rede und Gegenrede führen in der Art, daß der Priester im Namen Gottes die erhörende Antwort auf die bittende Frage erteilt. Hier zeigt der Inhalt, daß das Lied fern vom Tempel gebetet ist, die Wechselrede also nicht wirklich vollzogen werden kann. Es handelt sich also um ein Selbstgespräch des Beters mit seiner eignen Seele. Die liturgische Gestalt ist nur noch Form. Aber das Wesentliche ist, das sie ihren Ertrag[1]) geliefert hat. Ihre Frucht ist nicht gering. Was sonst der Priester spricht und tut, redet und tut hier der Betende selbst: er ist sein eigener Priester geworden. Sein Glaube gibt ihm die Antwort auf die bangen Fragen seiner zweifelnden oder geängsteten Seele.

Sehnsüchtig richtet er seinen Blick „zu den Bergen". Das können nur die Berge des heiligen Landes mit ihren mancherlei alten Anbetungsstätten, insbesondere die Berge Jerusalems sein. Von diesen Bergen allen kommt für ihn nur einer in Betracht, der Zion. Das deutet die Frage an. Der Beter ist wohl fern von der heiligen Stadt und dem Tempel. Aber in der Weise, wie sie heute noch im Islam Mekka gegenüber geübt wird und wie sie schon im AT üblich war (vgl. 1 Kön 8, 44. 48; Dan 6, 10 ff.), wendet er im Gebet sein Antlitz nach der heiligen Stätte als dem irdischen Wohnsitz Jahwes, weil in dieser Richtung das Gebet gehen muß, um gehört zu werden und weil von dorther die Erhörung zu erwarten ist. Er ist in großer Not. Aber auf seine Frage, ob von dorther auch Hilfe zu erwarten sei in seinen Drangsalen, darf er sich im Glauben sofort selbst die Antwort geben. Oder vielmehr zunächst

[1]) „Der ganze Psalm ist getragen von priesterlichem, liturgischem Gebetston . . . Es ist, als wenn der frommen, gottsuchenden Seele auf ihr Fragen eine Stimme aus dem fernen Heiligtum antwortete, zu dem sie betend ausschaut. Das ist die schlichteste, natürlichste und darum so wirkungsvolle poetische Gestaltung der religiösen Wahrheit, daß Gott „im rechten Gebet sich finden läßt" Stä.

die erste Antwort 2: Jahwe, der dort wohnt, ist kein Gott wie andre; er ist der Schöpfer von Himmel und Erde, der Allmächtige. Er kann also Hilfe geben. Und sofort schreitet die Wechselrede weiter: Will er denn auch, dieser Allmächtige? Ja freilich er will, so lautet die zweite Antwort, er muß wollen: er hat ja mit Israel seinen Bund, er ist sein Hirt (vgl. 80, 2) und Hüter, drum kann er nicht schlafen, wie schlechte Hirten und Wächter tun 3. 4.

Nun ist gewissermaßen die Bahn gebrochen. Der Glaube hat über die Zweifel und Fragen der eigenen Seele den Sieg davon getragen und schreitet nun zuversichtlich und ohne mehr Fragen zu stellen, von Gewißheit zu Gewißheit. Nun ist es ihm gewiß, daß Jahwe seinen Frommen behütet und ihm im glühenden Sonnenbrand des morgenländischen Tages und in den Fährlichkeiten des Mondscheins, die man vielleicht nicht ohne Grund [1]) fürchtete, als Schatten spendender Helfer zur Seite stehen wird. Auch sonst steht der Anwalt und Helfer zur Rechten Ps 16, 8; 109, 31: es ist die günstige Seite 5. 6. Ja er ist der, der ihn vor aller Fährlichkeit behütet und ihn, wo immer er gehe und stehe, beschützt 7. 8. Es ist schon öfter bemerkt worden, wie unser Lied in der liturgischen Form der Wiederholung einzelner Hauptworte sowohl als besonders in einzelnen Wendungen an den aaronitischen Segen anklingt, daher die Schlußworte gleich jenem Segen mit vollem Rechte auch bei uns in die liturgische Sprache übergegangen sind.

122 Pilgerfreude und Pilgerwunsch.

[1] Wallfahrtenlied. Von David

Ich freute mich, als man mir sagte: zu Jahwes Haus wolln wir wallen! 5
[2] *So stehen denn unsere Füße in deinen Toren, Jerusalem.* 5

[3] *Jerusalem, wiedergebaute, als eine Stadt ohne Lücken und Breschen*[a], 5
[4] *dahin die Stämme pilgern, die Stämme Jahs.* 5

Gesetz ists für Israel, zu preisen 'daselbst'[b] *Jahwe;* 5
[5] *denn dort standen*[c] *einst die Throne*[d], *die Throne des Davidhauses.* 5

[6] *Wünschet Jerusalem Heil, es gehe wohl deinen 'Zelten'*[e]*!* 5
[7] *Heil sei in deinen Mauern und Glück in deinen Burgen!* 5

[8] *Um meiner Brüder und Freunde willen will ich Heil dir wünschen;* 5
[9] *ob des Hauses Jahwes, unsres Gottes, will ich dein Bestes suchen!* 5

a) Wörtl.: „die in sich fest verbunden ist". L. viell. (s. 𝔊) שְׁחֻבָּרָה die eine Gemeinschaft in sich darstellt. b) 𝔐 „den Namen"; l. שָׁם (Gunk.). c) eigtl. „saßen", von den Thronenden auf die Throne übertragen. d) 𝔐 + „zum Gericht" — augenscheinlich

[1]) Wie wir den Sonnenstich kennen, so wird auch heute noch nach Berichten von Missionaren und Reisenden in Westindien und Afrika der „Mondstich" beobachtet. Sicher ist, daß er im Volksglauben der heutigen Araber ebenso existiert, wie beispielsweise die alten Babylonier manche Krankheiten auf den Mondgott, d. h. den Einfluß des Mondes zurückführten, vgl. Zimmern in KAT[3] 364. 366; Jastrow, Relig. Bab. u. Ass. I 152; Seligmann, Der böse Blick (1910), 8: auch Eisler MVAG 1918.

ein erläuternder Zusatz. Jedenfalls darf man nicht mit Bae. u. a. präsentisch übersetzen und das gegenwärtige Rechtsuchen bei den Davididen zur Hauptsache machen. Sofern dasselbe mitspielt, ist es nur sekundär; die Hauptsache bleiben die großen Erinnerungen. e) 𝔐 „deinen Liebhabern"; l. אֹהֲלֶיךָ.

Das Lied berührt sich enge mit Ps 84; nur ist hier die Pilgerstimmung noch stärker als die eines Einzelnen wiedergegeben, der das, was seine Seele in dem Augenblick der Ankunft der Pilgerkarawane bewegt, in Worten des Liedes ausströmt.

Der hier zu uns redet, ist mit einer Schar von Festpilgern zum Feste herbeigeeilt. Es ist die Zeit bald nach der Herstellung der Gemeinde. Der Tempel ist wieder erstanden, die Stadt eben wieder hergestellt. Lange hat er sich gesehnt, den Tag zu erleben, da auch er, wie so manche vor ihm, den Pilgerzug nach der heiligen Stadt mitmachen konnte. Sein Herz schlägt höher, als er hört, der Zug sei zum Aufbruch bereit. Und nun steht er selbst in den Toren der geliebten Stadt! 1. 2.

So bricht er denn aus in den Preis Jerusalems. So lange Jahre war sie wüste gelegen, eine Schmach Israels vor den Heiden und ein Denkmal göttlichen Zorns über seine Sünde. Nun ist sie hergestellt. Noch länger waren ihre Mauern gebrochen, ein Zeugnis der Schwäche Judas und der Übermacht des Hasses seiner Widersacher. Nun sind auch sie wieder erstanden und lückenlos schließt sich wie ehedem der Ring seiner Bastionen und Türme um sie zu Schutz und Trutz 3. Nun ist es wieder eine besondere Freude und ein Gegenstand des Stolzes, hierher zu pilgern. So kommen denn Jahr um Jahr die Vertreter der zerstreuten Israelstämme aus aller Welt hier zusammen. Sie tun es, weil es Jahwes Gesetz so heischt (Ex 23, 17), daß dreimal im Jahr alle Männer Israels vor Jahwe erscheinen sollen. Auch die Fernerwohnenden wollen diesem Gesetze wenigstens soweit es in ihren Kräften steht, nachkommen. Sie tun es aber auch, weil große und heilige Erinnerungen sich für ganz Israel an diese Stadt knüpfen (vgl. z. Text). Nicht nur steht hier das Heiligtum ganz Israels, sondern von hier ging auch der große nationale Aufstieg unter David und Salomo aus. Sie haben Jerusalem zum gefeierten Mittelpunkt alles nationalen Lebens gemacht, und als nach ihrem Tode mehr und mehr die Zeit des politischen Niedergangs anbrach, da hat gerade an Jerusalem und seine geweihten Erinnerungen der nationale und religiöse Gedanke neu angeknüpft. Jerusalem, David und das Davidshaus sind jetzt mehr und mehr nationale und religiöse Größen zugleich geworden, der Thron Davids und die Throne seiner Nachfolger, die hier standen, sind der Inbegriff großer und stolzer Erinnerungen wie nicht minder großer und heiliger Erwartungen. Religion und Volkstum haben gerade hier einen engen Bund geschlossen 4. 5.

So kann denn ein treuer Sohn Israels, ehe er in die neue Heimat zurückkehrt, seinem Volke kein besseres Vermächtnis hinterlassen als die Aufforderung an alle, die es hören können, daß sie mit ihm einstimmen mögen in den Wunsch für das Heil Jerusalems. Er ist diesen Wunsch und dies Gebet

seinen Brüdern aus Israel, also seinem Volke, schuldig; er ist ihn noch mehr der heiligen Stätte schuldig, die sein Volk in sich birgt als das Wahrzeichen des gesamten Israel in Heimat und Fremde 6—9.

123 Gläubiger Aufblick.

1 Wallfahrtenlied.
Zu dir erheb ich meine Augen, der du im Himmel thronst. 5
2 *Siehe, wie die Augen der Knechte auf die Hand ihres Herrn;* 5
'siehe'[a], *wie die Augen der Magd auf die Hand ihrer Frau sehn:* 5
so unsre Augen auf Jahwe, unsern Gott, bis er uns gnädig wird. 5

3 *Sei uns gnädig, Jahwe, sei uns gnädig, wir sind*[b] *satt der Verachtung!* 5
4 *Reichlich ist unsre Seele satt*[c] *der Hoffärtigen Verachtung.* 5

a) Aus 2[a] wiederholt. b) 𝔐 + רַב sehr. c) l. das Kᵉt׳ לָבֵא׳. Das vorhergehende „der Sicheren Spott" weist sich schon durch den Art. הַשַּׁאֲנַנִּים als Glosse aus.

Ein Aufschrei, aber doch nur ein halblauter, halb schon gedämpfter, über den Hohn der Heiden in schwerer Zeit geht durch v. 3f. Er ist durch den demütigen, halb ängstlich scheuen, halb glaubensvoll vertrauenden Blick auf den Herrn im Himmel zum wehmütigen Seufzer geworden. Aber das Eindringen in Gottes Vaterliebe (v. 2 am Ende) macht ihn zum Seufzer des Glaubens, der der Erhörung harrt. So vergleicht sich das schöne Liedchen mit Ps 126 und 85, die man nachsehe.

Die Augen der schuldbewußten Knechte sehen flehend solang auf den zum Schlage ausholenden Herrn, bis er sich erweichen läßt[1]). So ist Israel sich wohl seiner Schuld bewußt. Und es weiß, daß der Druck und Hohn der Heiden der Lohn seiner Sünde ist. Aber sein Glaube hat auch die Zuversicht: es muß sich alles wenden, wenn nur der Blick zum Himmel zuversichtlich anhält.

124 Der Dank der Gemeinde.

1 Wallfahrtenlied. Von David.
Wäre Jahwe nicht für uns gewesen[a], *so sage Israel;* 5
2 *wäre Jahwe nicht für uns gewesen, als sich Menschen wider uns stellten:* 5
3 *so hätten sie uns lebendig verschlungen, da ihr Zorn wider uns brannte;* 5
4 *so hätten die Wasser uns überflutet, wär ein Bach über uns gegangen;* 5
5 *so wären über uns hingegangen die überwallenden Wasser.* 5

[1]) Diese Deutung scheint im Zusammenhang die nächstliegende. Natürlich kann daneben der Blick auf den Herrn und die Herrin noch manches andre besagen, wie willigen Gehorsam, stilles Vertrauen usw. Interessant ist, was Luther bei Walch IV, 2528 zu dieser Stelle sagt: „Dávid redet von frömmeren Knechten, denn man jetzt hat. Denn kein Volk jetzt betrüglicher, versäumlicher und unleidlicher ist, wenn man gleich billige Ursachen hat, sie zu strafen, als Knechte und Mägde". Und zum ganzen Psalm sagt er 2516: „Dieser Psalm ist, wie ihr denn sehet, sehr kurz. Darum ist er ein fein Exempel, welches beweiset, daß die Kraft des Gebetes nicht in langen Geschwätzen, sondern im Geiste bestehe".

6 *Gepriesen sei*[b], *der uns nicht hingab als Raub in ihre Zähne!* 5
7 *Unsre Seele ist entronnen wie ein Vogel dem Netze des Voglers:* 5
Das Netz ist zerrissen, und wir sind frei, 'sind entronnen'[c]*!* 5

8 *Unsre Hilfe steht im Namen Jahwes, der Himmel und Erde gemacht hat.* 3+3

a) Wörtl.: wäre es nicht J. gewesen, der für uns war. Das Metrum ist 3 + 2 (geg. Prätorius ZDMG 71, 392). Man lese in 1f. scheaja 2silbig; ebenso in 4 nahlaabar 3silbig. V. 8 ist lit. Zusatz. b) 𝔐 + Jahwe. c) Füge ein נָמַטּ.

Das schöne kleine Danklied vergleicht sich mit Stücken wie Ps 118 und 138, nur daß hier ganz klar heraustritt, daß das redende Subjekt die feiernde Gemeinde ist, worüber das „Wir" keinen Zweifel läßt. Es wird auf schwere Nöte und Gefahren, denen Israel durch Gottes Wunderhilfe entronnen ist, zurückgeblickt, so daß man geneigt sein kann, an eine Dankfeier, die im Blick auf ganz bestimmte einzelne Ereignisse veranstaltet wurde, zu denken wie bei den genannten Liedern. Doch könnten auch die Befreiung aus dem Exil oder selbst der dankbare Rückblick auf die mancherlei Nöte und Anfechtungen einer Jahrhunderte währenden bewegten Geschichte den Anlaß des Liedes gebildet haben. Jedenfalls ist es ein schönes und in seiner Art ergreifendes Zeugnis dankbarer Glaubensstimmung und froher Zuversicht zu Gott, dem allmächtigen Helfer. Das Ergreifende liegt (ähnlich etwa wie in Ps 89, 50 ff. und doch in ganz andrer Art) in der Leidenschaft, mit der Israel sich die ihm zuteil gewordenen Anfechtungen vor die Seele malt. Da sehen wir Ungetüme, die es „lebendig verschlingen", reißende Wasser, die es „überfluten", zähnefletschende Raubtiere und heimtückische Vogelsteller — alle gleichermaßen bereit, Israel Verderben zu bringen.

Die Aufführung im Gottesdienst mag auch hier als Wechselgesang vorgestellt werden (vgl. zu Ps 118), vielleicht so, daß die Wiederholung in 1—5 je einen Stimmwechsel andeutet: 1 — 5 in Halbchören, v. 6 im Vollchor zu singen.

Die Bilder in 4 ff. vom überflutenden Wasser und von gierigen Raubtieren sind schwerlich, oder höchstens im allerletzten Grunde, aber so, daß sie gar nicht mehr ins Bewußtsein eintreten, auf die mythischen Urgewässer und Drachenwesen zurückzuführen: sie sind den hebräischen Dichtern auch sonst ganz geläufig; vgl. z. B. die Darstellung des Assyrers unter dem Bild des überflutenden Eufrat Jes 8, 7 f. — Zu 7 bemerkt Luther (Walch IV, 2553): „der Vogelsteller stellet sich aufs freundlichste, als er kann, wirft denen Vögeln die Speise vor, hat danach einen Haufen Vögel, die fein sicher daher singen, gleich als ob es ihnen sehr wohl ginge. Der Vogelsteller pfeift auch drein, und läßt sich alles nicht anders ansehen, als ginge es sehr freundlich zu. Aber es weiß dennoch ein jeder, daß unter solchem falschen Schein der Freundschaft denen armen Vögeln ein Unglück bereitet wird".

125 Israels Schutz.

1 Wallfahrtenlied.
Die auf Jahwe vertraun, sind wie der Zionberg, der nicht wankt, 2+3
der in Ewigkeit bleibt. 2 *Jerusalem — Berge*[a] *sind um sie,* 2+3
und Jahwe ist rings um sein Volk von nun an in Ewigkeit. 5

[3] *Der 'Gottlosen'*[b] *Zepter wird nicht bleiben*[c] *über dem Los der Gerechten,* 5
auf daß nicht die Gerechten ausstrecken zum Frevel ihre Hände. 5

[4] *Tue wohl, Jahwe, den Guten und den redlichen Herzen!* 5
[5] *Die aber abweichen auf ihre krummen Wege, wird Jahwe wegtreiben* 5
mitsamt den Übeltätern. Heil sei Israel! 5

Metr.: Pentameter, z. T. wie in 119 in der Form 2 + 3. a) Prätor. findet das töricht; s. d. Erkl. b) Streiche כִּי. 𝔐 „der Gottlosigkeit"; l. הָרְשָׁע. c) oder nach 𝔊: läßt er (Jahwe) nicht bl. (יָנִיחַ).

Das Los גּוֹרָל der Gerechten d. h. das bei der Austeilung der Länder durch Gott Israel, seinem erwählten und frommen Volke, zugefallene Erbteil steht unter dem Zepter gottloser Heiden. Wir befinden uns also in der Zeit der Fremdherrschaft, sei es der persischen, sei es einer späteren, etwa der syrischen, wofür die recht späte Sprache (s. bei Del.) als Beleg angeführt werden kann. Aber so soll es nicht bleiben, es könnte sonst die Gefahr entstehen, daß das gerechte Israel der Versuchung unterliege, unter dem Einfluß der fremden Gewaltherrschaft Dinge zu tun, die Gott nicht gefallen — seien es heidnische Sitten, die man durch das Beispiel der Fremden veranlaßt, annehmen (vgl. v. 5), seien es Gewaltmaßregeln, zu denen man sich hinreißen lassen könnte 3. 4.

Aber noch aus einem andern Grunde soll es so nicht bleiben, wie es ist. Dieser Grund ist dem Betenden so wichtig, daß er ihn an die Spitze des Liedes stellt. Israel glaubt an Jahwe, ja es ist sein Volk. Darin hat es seine unüberwindliche Kraft. Es gleicht dem unerschütterlich feststehenden, für alle Ewigkeit auf seinen Fundamenten ruhenden Berg Zion. Ja Jahwes Verhältnis zu Israel, sein Bund und seine schützende Treue gegen sein Volk, gleicht den Jerusalem umgebenden Bergen; wie um die Stadt, sie umhegend, der Ölberg, der Skopus und andere Berge liegen, so lagert sich gleichsam Jahwe selbst um sie her, so wie nach 34, 8 der Engel Jahwes tut (vgl. 91, 11; Sach 2, 9). Seitdem David den Zion zum Sitze Jahwes erwählt und seit ihn vollends Salomo mit seinem Tempel gekrönt hatte, war der Berg Zion mehr und mehr selbst eine religiöse Gestalt geworden. Er war über alle andern Berge hinausgewachsen Jes 2, 2 ff., ja er war wie David selbst und sein Geschlecht in den Mittelpunkt der religiösen Erwartung gerückt. Ja er galt als das eigentlich Feste und Sichere, das rechte Sinnbild des göttlichen Schutzes über Israel, vgl. Jes 28, 16; 14, 32; 31, 9 und besonders Ps 46. 76 u. a. Darum wird mit so großer Zuversicht von dem in Ewigkeit feststehenden Zion gesprochen und das gläubige Israel gerade mit ihm verglichen. Ist es in Gott gegründet, so ist es so unüberwindlich wie der Zion selbst. An seinem Felsen muß daher auch die Fremdherrschaft sich noch brechen 1. 2.

126 Tränensaat und Freudenernte.

[1] Wallfahrtenlied.

[Chor:]

Als Jahwe Zions Geschick einst wandte, wars uns wie ein Traum[a]. 5

2 *Da war unser Mund voll Lachens, unsre Zunge voll Rühmens;* 5
da sprach man unter den Heiden: „Großes hat er[b] *ihnen getan!“* 5
3 *Ja, Großes hat er*[b] *an uns getan, des waren wir fröhlich.* 5

[Gemeinde:]

4 *Wende doch, Jahwe, unser Geschick, gleich den Bächen im Südland!* 5
5 *Die mit Tränen 'den Samen'*[c] *säen, werden mit Freuden ernten:* 5
6 *wohl geht jetzt dahin und weint, der den Samen 'ausstreut'*[d]*:* 5
heim kommt er gezogen mit Freuden und trägt seine Garben. 5

a) 𝔊 wie Getröstete schwächt ab. Prät. verwässert das nochmal. b) 𝔐 + Jahwe.
c) So Budde. d) S. BH (nach Wellh.). 𝔐: trägt Samenwurf.

Das Gedicht ist dem Ps 85, dessen Erklärung man vergleiche, nahe verwandt. Die Juden sind unter Kyros freigeworden und zum Teil heimgekehrt. Was Deuterojesaja in begeisterter Profetenrede verheißen hatte, schien wahr zu werden. Aber bald genug spürt man doch, daß alles so ganz anders gekommen war, als man erwartet hatte. Die Verheißungen sind nur halb erfüllt. Der Druck der Fremdherrschaft geht fort. Israels Geschick ist tatsächlich nicht gewendet. Aber wie Haggai und Sacharja nicht geruht hatten, das Volk zu trösten und aufzurichten, so treten auch glaubensstarke Dichter auf. Jauchzende Freude und Dank für das Große, was Gott schon an Israel getan hat, wechseln hier mit der flehenden Bitte um volle Erfüllung der Verheißung, aber auch mit der gläubigen Zuversicht, daß aus der Tränensaat der Gegenwart noch eine Freudenernte sprießen werde.

Mit den „Bächen im Mittagsland“ 4 sind die Rinnsale (*wādi*) der südlichen Steppe gemeint, die im Sommer ausgetrocknet sind und die Landschaft zu einer öden Wildnis machen. Kommen im Herbst und Winter die reichlichen Regen, so sind sie mit einem Schlage sprossende Fluren und bald in blühende Gärten verwandelt. So soll Gottes Gnadenregen kommen über sein schmachtendes Volk! Auch das Bild vom Sämann, der mit Tränen sät 5. 6, ist wohl angeknüpft an die mancherlei Sorgen des Landmanns in jenen ersten Zeiten durch Dürre und Mißwachs, vgl. Hagg 1, 6. 10 f.

Das Lied ist eines der schönsten und innigsten im ganzen Psalter. Es ist von ruhiger und abgeklärter, man möchte sagen reifer Frömmigkeit. Solche Töne wirken besonders wohltuend, da wir aus ähnlichen Verhältnissen heraus auch Lieder haben (s. zu Ps 89), in denen der harte Druck der Verhältnisse ein Gefühl starker Verbitterung und durch dasselbe Töne herber Anklage zutage gebracht hat. Ist dort der Glaube fast erstickt unter dem Druck des Leides und der Leidenschaft des Haderns mit Gott, so ist er hier unter der Saat der Tränen zur herrlichen Pflanze gediehen. „Lieder des Leids“, wie unser Psalm und Ps 85 oder 123, in denen nur stille Wehmut und gläubiges Vertrauen zum Ausdruck kommen, haben für alle Zeiten etwas Vorbildliches. Sie können nur geflossen sein aus einem tiefen Eindringen in den Gedanken von der alles überragenden Vaterliebe Gottes. Nur so kann dieser Ton verhaltenen, durch den Willen zum Glauben gedämpften und verklärten Schmerzes sich verstehen lassen.

127A Von Gottes Segen.

[1] **Wallfahrtenlied; von Salomo.**

Wenn Jahwe das Haus nicht baut, arbeiten umsonst die dran bauen[a]*;* 5
wenn Jahwe die Stadt nicht behütet, wachen die Wächter umsonst. 5
[2] *Umsonst ists, daß ihr früh aufsteht, euch spät niedersetzet:* 5
und esset das Brot der Sorgen, 'denn'[b] *er schenkts seinen Geliebten* [im Schlaf]. 5

a) 𝔐 + בּוֹ. b) Marti (Beih. ZAW 33, 315) rügt mit Recht, daß ich כֵּן überging. Aber zu übers.: „genug (das Rechte)" oder gar „das Nötige", ist schlimmer als mein Versehen. כֵּן ist, wo es mit דבר oder עשה verbunden ist, schon nicht mehr reines Nomen, sondern bed. „in der richtigen Weise". Daher das Fehlen des Artikels. Aber genug heißt es überh. nicht. Lies כִּי und streiche שׁנא als Gl. aus שׂוא (Prät.).

Die Überschrift weist das kleine Liedchen Salomo zu, wohl deshalb, weil man das „Haus" von v. 1 auf den Tempel bezog. Aber das Wort ist ganz allgemein gehalten, weshalb auch בית und עיר den Artikel nicht haben. Es redet in der Weise von Prv 10, 22 vom Segen Gottes, ohn· den menschliche Arbeit kein Gedeihen findet. In drastischer Hyperbel wird in 2 die Vergeblichkeit ängstlichen Mühens und Sorgens dargelegt; wen Gott segnen will, dem legt er den Segen in den Schoß. Natürlich ist das Vertrauen auf Jahwe dabei Voraussetzung: nicht willkürlich teilt er seine Huld zu, sondern nur denen, die dessen sittlich würdig sind; seine Geliebten zu heißen. Dies ist zwar nicht ausdrücklich gesagt, wir werden aber kaum fehlgehen, wenn wir den Sinn des Dichters so ergänzen. Über v. 3—5 s. Ps 127B.

127B Söhne eine Gottesgabe.

[3] *Ja Söhne sind eine Gabe*[a] *Jahwes, Leibesfrucht*[b] *ist Lohn!* 5
[4] *Wie Pfeile in der Hand eines Helden, so die Söhne der Jugend.* 5
[5] *Wohl dem Manne der voll hat seinen Köcher von ihnen:* 5
'er'[c] *wird nicht zuschanden, wenn 'mit ihm hadern'*[d] *die Feinde im Tor.* 5

a) Eigtl: „ein Besitz Jahwes". b) Str. den Art. c) 𝔐 „sie werden". d) 𝔐 „wenn sie reden"; l. יְרִיבוּ אֶתּוֹ.

Der Zusammenhang der Verse mit den vorhergehenden ist zu lose, als daß man an eine ursprüngliche Einheit beider denken könnte. Was Ehrl., zum Teil nach Theodor von Mops., zugunsten der Einheit anführt: beim Bau der Stadt unter Esra und Nehemia habe es wegen der Verstoßung der fremden Frauen an jungen Männern gefehlt, und dieses Übel und seine Ursache seien das Thema von Ps 127, 1—5, ist durchaus geraten. (Eher könnte man an den Doppelsinn von *bait* Haus und Familie denken.) Unser kurzes Lied preist selbständig den Segen einer stattlichen Zahl von Söhnen. Sie sind ein besonderes Geschenk Gottes und sind im Hause und Geschlechte das, was Pfeile im Köcher des Kriegers sind: ein starker Schutz gegen Widersacher[1]). Der

[1]) Ähnliche Ausdrücke bei den Arabern, vgl. bei Baethg., dazu Thr 3, 13.

freie Platz am Stadttor ist bis zum heutigen Tage der Ort, wo die Menschen sich sammeln, wo Kauf und Verkauf und allerlei Rechtsgeschäfte abgeschlossen werden. Hier hatte auch der Richter seinen Sitz 2 Sam 15, 2. Wer im Tor einen Rechtshandel hat, kommt nicht allein, sondern, wie in Rom der Bürger seine Klientel als Rechtshelfer mitbringt, so in Israel seine Sippe. Ist sie groß, so hat er mächtige Hilfe. Darum beruft sich die Frau in 2 Kön 4, 13, der Elisa seine Fürsprache beim König oder dem Feldhauptmann in einem etwaigen Rechtshandel anbietet, stolz darauf, daß sie in ihren Sippen (עַמִּי) wohne, d. h. daß sie Glied einer stattlichen Sippe sei und deshalb fremder Rechtshilfe nicht bedürfe [1]). — Das Liedchen zeigt uns, daß diese Verhältnisse auch im Psalter noch fortwirken.

128 Haussegen.

[1] Wallfahrtenlied.
Wohl jedem, der Jahwe fürchtet, auf seinen Wegen geht! 5
[2] *Deiner Hände Arbeit*[a] *darfst du genießen, wohl dir, du hast es gut!* 5

[3] *Dein Weib ist wie ein fruchtbarer Weinstock drinnen in deinem Haus;* 5
deine Söhne wie Ölbaumpflänzchen rings um deinen Tisch. 5

[4] *Ja wahrlich*[b], *so wird der Mann gesegnet, der Jahwe fürchtet;* 5
[5] *es segne dich Jahwe von Zion, 'seiner heiligen Wohnstatt'*[c], 5
daß du sehest Jerusalems Glück dein Leben lang; 5
[6] *und sehest Kindeskinder! Heil Israel!* 5

a) כִּי ist wohl das versichernde (GK 148[d]), das schon 𝔊 mit Recht unübersetzt läßt. b) Falls כִּי hier nicht bloße Variante zu הִנֵּה ist, ist es ebenso zu beurteilen, wie das כִּי von v. 2; s. BH. c) Zu ergänzen (Bu.).

Ein überaus liebliches kleines Gemälde aus dem häuslichen Leben Altisraels: Vater und Mutter im stillen Frieden einer beglückenden Häuslichkeit. — Der Vater, befriedigt und mit den Früchten lohnender Feldarbeit vom Acker heimkehrend, die Mutter drinnen im Hause sittsam waltend, die Kinder, die Hoffnung des Hauses um den Tisch sitzend. Weinstock und Ölbaum, auch Weinstock und Feigenbaum, sind allezeit die eigentlichen Typen gesegneter Fruchtbarkeit des Landes gewesen. Ihre Früchte zu genießen und unter ihnen im Frieden zu sitzen ist der Ausdruck bescheidenen aber vielbegehrten Glückes in Israel. Selten genug genoß man es in den unruhvollen Zeiten der spätern Geschichte. Hier ist der Vater selbst der Ölbaum, die Mutter der fruchttragende Weinstock (גֶּפֶן ist fem.), die Kinder die jungen Ölbäume. Dazu noch ein hohes Alter und Gedeihen auch der Söhne 6 — was will die Seele mehr?

Besondere Beachtung verdient, daß 2 es als besonderes Glück preist, daß der Bürger den Ertrag seines Fleißes genießt. Man hat das neuerdings mehrfach (Bae., Gunk.) so gefaßt, als läge der Nachdruck darauf, daß er selbst und

[1]) Vgl. für das heutige Palästina: Dalman, Paläst. Diwan 299: „des Mannes Stärke sind seine Mannen" — die Sippe, die für ihn einsteht.

nicht andre ihn genießen. Wer an den heutigen Orient denkt, wo zu Zeiten Dutzende von Ölbäumen umgehauen werden, weil die hohe Steuer ihren Ertrag verschlingen würde, oder wo dem Bauern rücksichtslos der Ertrag seiner Tenne weggeholt wird; oder wer an die Schilderungen von feindlichen Überfällen im Altertum wie Richt 6, 4 oder von Ausbeutung der Armen wie Am 4, 1; Jes 10, 2 u. a. denkt, der versteht eine solche Deutung wohl. Aber der Gegensatz ist hier ein anderer. Hier ist das Ideal nicht Reichtum, wie etwa in 112, 3, sondern das „bescheiden Teil Speise" (Prv 30, 8), das man selbst erworben, ohne die Hilfe anderer in Anspruch zu nehmen. Del. verweist mit Recht auf Paulus Act 20, 34 und Ehrl. auf Abot 4, 1.

Man sieht also: es ist das bescheidene Glück des einfachen Mannes, der im Grunde mit recht wenig zufrieden ist: kann er seine Arbeit in Frieden und ungestört tun und sich an Weib und Kind im traulichen Heim erfreun, so hat er genug. Gewiß ist es auch in Wahrheit ein hohes und höchstes Gut bürgerlichen Lebens, daß jeder im häuslichen Frieden eigenen Ehestands die Früchte redlicher Arbeit genieße. So können wir gerade bei diesem lieblichen Liedchen mit seiner gesunden Natürlichkeit am ehesten darüber wegsehen, daß es doch auch noch höhere Güter gibt als die hier gepriesenen. Wir können es um so eher als ja andere Lieder jene höhern Güter kennen und als auch unser Gedicht am Schlusse wenigstens nach einer Richtung noch höher greift. Was der Bürger in seinem Hause genießt, das freut ihn im Grunde doch nur dann recht, wenn es auch der Stadt und dem Lande — dem Vaterland und der Gesamtheit — gut ergeht 5. 6[b]. So klingen denn alle Wünsche aus in dem „Friede über Israel!" Das ist echte Art Israels gewesen zu allen Zeiten — manchen Nationen zum Vorbild!

Ja wir können gerade hier leicht auch noch über ein Anderes wegsehen. Im Grunde steht doch auch dieses Lied ganz in der herrschenden Vergeltungslehre: alles dies Glück gilt nur dem Frommen 1. 4. Als könnte nicht auch einem andern ähnliches zuteil werden. Wie viel an dieser Anschauung wahr, wie viel einseitig ist, ist an anderer Stelle (zu 32, 10) gezeigt. Gerade hier empfindet doch jeder Leser zunächst die tiefe Wahrheit der Einsicht, daß auch zu solchem schlichten und doch großen und in seiner Reinheit seltenen Glück Reinheit der Seele und innere Tüchtigkeit gehört, und daß gerade sie in Wahrheit doch nur auf der Furcht Gottes ruht.

129 Bedrängt von Jugend auf.

[1] Wallfahrtenlied.
Sie haben mich viel[a] *bedrängt von Jugend auf,* *so sage Israel;* 5
[2] *sie haben mich viel bedrängt von Jugend auf,* *aber mich nicht übermocht.* 5

[3] *Auf meinem Rücken haben die Pflüger gepflügt,* *ihre Furchen*[b] *langgezogen.* 5
[4] *Jahwe, der gerecht ist, hat zerhauen* *der Gottlosen Seile!* 5

5 *Zu Schanden werden und zurückweichen müssen alle, die Zion gram sind;* 5
6 *müssen sein wie das Gras auf den Dächern, das früh verdorrt*[c]*;* 5?

7 *wovon der Schnitter seine Hand nicht füllt, noch der Binder den Arm*[d]*;* 5
8 *und wo, die vorübergehn, nicht sprechen: Jahwes Segen über euch!* 5
Wir segnen euch im Namen Jahwes[e]!

a) Adv., vgl 120, 6; 123, 4. Ähnlich קֶדֶמֶת. b) Wörtl.: „ihren Pflugbahnen" (K^{e}t) oder „ihrer Pflugbahn (Q^{e}rē) Länge gegeben"; das Wort bedeutet nach dem heutigen arab. Sprachgebrauch, vgl. Wetzstein bei Del. und bes. Dalman, ZDPV 28, 30f. die abgesteckte Pflügebahn. Als Subj. nimmt 𝔊 zu Unrecht die Gottlosen in 4 und als Obj. deren Seile voraus (gg Prät). Das Bild von 𝔐 wird so zerstört. c) 𝔐 etwa: „ehe (s. Anm. a) man es auszieht"; man kann dafür l. חֶלֶךְ ehe es schießt. Nur ist dann der sonst durchgehende Pentameter aufgegeben. Prät. sieht scharfsinnig in שלף den Rest einer Glosse (ich glaube שֶׁקֹּדֶם zu קד'. Zwar bedeuten beide Worte zumeist das Vorige, Frühere; aber nichts hindert, sie auch absolut: das Frühe, früh zu deuten. d) Eigtl. den Busen; der Sinn ist derselbe. Zu beanstanden (Prät.) ist hier nichts. e) 8^{c} scheint liturgischer Zusatz.

Mit 1—4 hebt das schöne Liedchen als Danklied der Gemeinde an. Manches erinnert dabei an Ps 124. Wehmütig heißt der Dichter die Gemeinde zurückschauen in ihre Geschichte. Was ist sie von den Tagen der Jugend an in Ägypten (vgl. Hos 11, 1; Jer 2, 2 u. ö.), dann in den Jünglingsjahren unter den Richtern, hernach unter den spätern Königen und endlich seit den Zeiten Nebukadnezars anderes als Drangsal? Ägypter, Kanaaniter und Philister, Syrer, Assyrer und Babylonier lösten scheinbar einander nur ab, um, wie man ein Ackerfeld durchpflügt, so mit scharfer Pflugschar blutige Furchen durch des Volkes Körper zu ziehen. Aus zahllosen Wunden hat er fast zu allen Zeiten geblutet, vgl. Jes 1, 6f. Das soll Israel nie vergessen; kann es auch nicht: es ist zu tief in seine Seele eingegraben! Aber je größer die Unbill, desto höher der Triumf: noch lebt Israel und es wird ferner leben! Kein Schlag war stark genug es so zu Boden zu werfen, daß es nicht mehr aufstand. Ja noch mehr: es lebt und wird leben, weil Jahwe die Stränge der pflügenden Stiere zerhauen hat. Einmal um das andere sind die andern gefallen, um nicht aufzustehen und Israel hat der Gerechte im Himmel erstehen lassen.

Damit ist die Leidenschaft des Dichters entfacht, soweit er über sie verfügt. In einem 2. Teil 5—8 setzt das Lied sich als eine Art Klage, genauer als Rachepsalm fort. Aber ganz im Gegensatz zu den starken, geradezu wilden Affekten etwa von Ps 137 beschränkt er sich auf den Wunsch, es mögen, die Zion hassen, untergehen; und statt diesen Wunsch in blutroten Farben auszumalen, kehrt er zum Bilde des Ackerfeldes zurück und damit fast zur schlichten Schilderung. Es klingt beinah anmutig, wie er uns die Grashalme vorführt, die auf den flachen Dächern des morgenländischen Hauses emporsprießen und sie eine Weile wie eine uppige Flur ansehen lassen. Doch ist alles nur Schein. Steigt die Sonne höher und bleibt der Regen aus, so schwinden sie von selbst hin; die Freude der Ernte sehen und den Gruß des Schnitters (Rut 2, 4) hören

sie nicht. So soll es Zions Feinden gehen! Wäre nicht alles von dem Fluch von v. 5 abhängig, wir glaubten ein liebliches Idyll aus dem Ernteleben Israels zu hören.

130 „Aus tiefer Not“.

[1] Ein Wallfahrtenlied.

Aus der Tiefe ruf ich, Jahwe, zu dir, [2] *o* [Herr], *höre meine Stimme!* 5
Laß doch deine Ohren merken auf mein lautes Flehn! 5

[3] *Wenn du Sünden behieltest, Jah, Herr, wer kann bestehn?* 5
[4] *Ja bei dir ist die Vergebung, daß man dich fürchte.* 5

[5] *Ich harre Jahwes, es harret meine Seele 'auf sein Wort'*[a]*;* 5
[6] *meine Seele 'wartet'*[b] *auf den Herrn mehr als Wächter auf den Morgen.* 5

'Mehr als'[c] *Wächter auf den Morgen warte,* [7] *Israel, auf Jahwe!* 5
Denn bei Jahwe ist die Gnade und viel Erlösung [bei ihm]. 5
[8] *Ja er wird Israel erlösen von allen seinen Sünden.* 5

a) streiche יְ (nach 𝔊) und setze hier das Versende (vgl. BH). b) 𝔐 ich warte; l. חוֹחִילָה. c) Auch hier l. שִׁמְּשׁ wie das erstemal (vgl. 𝔊 ΑΡΤ ἀπὸ φυλακῆς πρωίας ἐλπίσατο Ισρ. ἐπὶ τ. κύρ.) und ziehe die Worte zum Folgenden. Hier muß einmal v. 7 begonnen haben (Gunk.).

Ein schlichtes, in seiner Einfachheit tief ergreifendes Lied über die großen ewigen Wahrheiten von Sünde und Gnade und vom Glauben, der die verzeihende Gnade heranzieht. Es ist der sechste der 7 kirchlichen Bußpsalmen, einer der Lieblinge Luthers und von ihm in seinem berühmten „Aus tiefer Not schrei ich zu Dir“ nachgedichtet. „Einmal gefragt, welche Psalmen die allerbesten seien, antwortete Luther: *Psalmi paulini*, und als seine Tischgenossen in ihn drangen, welche das seien, antwortete er: Ps 32. 51. 130. 143“ (Del.). In der Tat ist das Große, echt Paulinische an unserem Liede, daß es zu den wenigen gehört, die die Sünde an sich, abgezogen von ihren störenden Folgen in Krankheit und Leid, ins Auge fassen, daß sein Dichter sie in ihrer ganzen Schwere auf sich wirken läßt, daß er bei Gott allein und seiner vergebenden Gnade Hilfe sucht und daß er den Weg zu ihr in gläubigem Harren erkennt. Ein Stück echten Evangeliums im Psalter.

Die „Tiefen“ 1 sind die tief unter der Erde liegenden Schachte, in denen die unterirdischen Gewässer lagern und durch die man wohl auch den Weg zum Hades zu nehmen hatte Jon 2, 3ff. Aber schon in Ps 69, 3. 15 sind sie bloßes Bild der Not und des Leids. So auch hier. Nichts im ganzen Psalm spricht dafür, daß das Leid zunächst äußeres, etwa Todesnot, sei (Gunk.). War es überhaupt vorhanden, so spielt es jedenfalls nicht die entscheidende Rolle. Denn v. 7f. reden ausdrücklich von der Erlösung aus der Sündennot. Sie und die durch sie geschaffene Gottesferne sind demnach die eigentliche Ursache des Leids; s. noch zu 8. — Dementsprechend wird denn auch

3. 4. sofort nicht etwa — wie so oft — Heilung, Hilfe gegen Feinde u. dgl.

erbeten, sondern lediglich Vergebung. Überaus fein und zart wird sie nicht unmittelbar geheischt. Es ist ihm, als dürfte er das nicht geradeheraus sagen, „er ist wie ein geschlagenes Kind, das des Vaters Blick meidet“ (Gunk.). So wird nur betont, daß, weil alle Sünder sind, alle vor Gott vergehen müßten, käme nicht seine verzeihende Gnade ihnen entgegen. Und sie tut es, „denn“ — so ist das כִּי nach der vorangegangenen virtuellen Negation vermittelt zu denken — „bei Jahwe ist“ die Verzeihung סְלִיחָה, bei ihm hat sie ihren Sitz, ist sie zu Hause und darum zu finden. Wie aber ist das folgende: „Damit למען man dich fürchte“ zu erklären? Zweck der Vergebung ist die Förderung der Gottesfurcht, der wahren Frömmigkeit, vgl. Ps 51, 8 ff. Ich glaube nicht, daß man den Sinn des Dichters richtig versteht, wenn man als den Zweck der Vergebung die Verehrung Jahwes — auch sie bedeutet יִרְאָה an sich — ansieht, etwa im Sinne von Ps 22, 23 ff., so daß alle, die Vergebung erlangt haben, diese Tatsache andern verkünden und dadurch die Zahl der Anbeter Jahwes vermehren (Gunk.). In diesem Falle würde man nach dem genannten und vielen andern Psalmen erwarten: Damit man dich „preise“ (הלל, ברך, כבד u. dgl.). Denn der Preis und Ruhm Jahwes ist dort stets der Hauptinhalt der Verkündigung. Es wird darum kaum ein Eintragen moderner Ideen in unsern Text bedeuten, wenn wir — allerdings modern ausgedrückt — den Gedanken in ihm finden, daß die Vergebung stets einen ethischen Zweck verfolgen müsse. Jahwe vergibt, damit man ihn fürchte, heißt demnach, daß sein Verzeihen nicht in erster Linie die Beruhigung des Gemüts, die subjektive Freude, zum Ziele habe, sondern die objektive Förderung des Sünders. Sie wird erreicht, indem Gott die Sünde nicht planlos, oberflächlichem Mitleid folgend, wegwischt, sondern die sittliche Forderung der Reue und des Vorsatzes der Besserung an die Verzeihung knüpft, vgl. zu Ps 32 u. 51.

Darf er also der Verzeihung gewiß sein, so bleibt seine einzige Aufgabe das gläubige Harren 5. $6^{a.b}$, und zwar im Vertrauen auf Jahwes „Wort“. Damit sind ohne Zweifel Verheißungen wie diejenige, daß Jahwe ein Gott der Vergebung sei, gemeint (vgl. Ex 34, 6 f.; Mi 7, 18). Wie der Wächter vom langen Wachen müde sehnsüchtig des Morgens wartet, aber auch dessen gewiß ist, daß er kommen wird, so der Gläubige des verzeihenden Gottes Ja nicht er allein 6^{c}—8. Damit weitet sich der Blick des Betenden. Was ihm gilt, gilt auch seinem Volke. Mit dem „Wer kann bestehen?“ v. 3 hat er bereits wissen lassen, daß die Sündennot nicht nur ihn drückt, sondern alle. So sollen auch alle an der Gnade und Erlösung teil haben, und zwar an der Erlösung von Sünde. Allerdings bedeutet *awon* an sich sowohl die Sünde als ihre Folge, die Strafe. Wo aber die letztere gemeint ist (geg. Kautzsch), da muß um Heilung, um Hilfe u. dgl. gebeten werden, nicht um *s^{e}līcha* Verzeihung. Ist sie (vgl v. 4) der Gegenstand des Bittens, so ist auch Gnade, Erlösung und *^{ʿ}awon* an ihr orientiert, die letztere also Sünde.

Um der Schlußwendung willen ist leider auch unser Lied dem Schicksal verfallen, als reines Gemeindelied (so noch Bae. u. Ktzsch) verstanden zu werden.

Daß diese Deutung gerade hier eine Verarmung bedeutet, bedarf keines Beweises. — Nach 2 Chr 6, 40 war unser Psalm (vgl. v. 2) dem Chronisten vielleicht schon bekannt. Er müßte demnach schon im 4. Jahrh. existiert haben.

131 Wunschlose Ergebung.

[1] Wallfahrtenlied. Von David.
Jahwe, mein Herz ist nicht hoffärtig, meine Augen nicht stolz; 5
ich gehe nicht nach großen Dingen, die mir zu hoch sind; 5
[2] *ja ich habe meine Seele beruhigt [und gestillt]: wie ein Entwöhntes an der Mutter* 5
[wie ein Entwöhntes ruht meine Seele in mir].

[3] *Israel hoffe auf Jahwe von nun an in Ewigkeit!* 5

Eine Perle im Psalter, ein rührendes kleines Gedicht, das in wenigen schlichten Worten das Größte ausspricht, das höher ist als alle Vernunft, und mehr sagt als viele Worte: den Frieden der Seele in Gott. Hier ist ein Herz stille in Gott geworden, so daß es nichts mehr sucht und will als Gott allein. Und weil es ihn hat, hat es genug, ja alles. Freilich nicht ohne Kampf. Einst, so scheint es, stürmte auch dieses Herz und begehrte von Gott dies und das: Reichtum, Ehre, vielleicht auch Rache an den Feinden. Es hat alle hohen Gedanken dahingegeben an Gott: Gott ist ihm mehr als jenes alles. Mit dem süßen Bilde von dem Kind an der Mutterbrust schließt das rührende Liedchen: wie das entwöhnte Kind ohne Begehren, satt und befriedigt an der Mutter Brust ruht, zufrieden die Mutter selbst zu haben, so ein in Gott zur Ruhe gekommenes Herz: es ruht an Gottes Herzen, zufrieden ihn zu haben. Hier redet ein Frommer, der Ernst damit gemacht hat stille in Gott zu sein, ein „Stiller im Lande" im besten Sinne. Es ist ein Stück Mystik, Ausruhen in Gott, ohne jede Süßlichkeit oder ungesunde Übertriebenheit. Aus solchen Kreisen des Judentums konnte Großes und Größtes kommen. Aus ihnen heraus mochten auch Worte wie: „Nicht wie ich will, sondern wie du willst" das rechte Verständnis finden.

Das liturgische Schlußwort mag von den Priestern herrühren, die dieses gewiß aus dem tiefsten Empfinden eines bestimmten Mannes geflossene Bekenntnis für die Gemeinde und ihre Hoffnung brauchbar machen wollten.

132 Horn und Leuchte Davids.

[1] Wallfahrtenlied[a].
Gedenke Jahwe dem David, an seine 'Taten'[b] alle, 3+3
[2] *der einst Jahwe geschworen, gelobt dem Starken in Jakob:* 3+3
[3] *„Will[c] in die Hütte meines Hauses nicht gehn,*
„noch mich legen auf meines Bettes Lager; 3+3
[4] *„will meinen Augen den Schlaf[d] nicht gönnen,*
„noch meinen Wimpern den Schlummer; 3+3
[5] *„bis ich eine Stätte gefunden für Jahwe, eine Wohnung dem Starken Jakobs."* 3+3

6 *Ja wir habens in Efrat gehört, vernommen auf waldigem Gefild;* 3+3
7 *zogen hin zu seiner Wohnstatt, fielen nieder vor seinem Fußschemel*[e]*:* 3+3
8 *„Auf, Jahwe, zu deiner Ruhstatt, du und deine machtvolle Lade!* 3+3
9 *„Deine Priester laß sich kleiden mit Recht,*
„deine Frommen sollen 'laut'[f] *aufjubeln:* 3+3
10 *„um Davids, deines Knechtes willen weise deinen Gesalbten nicht ab!"* 3+3

11 *Jahwe hat David geschworen — wahr ists*[g]*, davon geht er nicht ab —:* 3+3
„Von der Frucht deines Leibs setz ich einen dir auf den Thron . . . . . . 3+3
12 *„Werden halten deine Söhne meinen Bund*
„und meine Zeugnisse[h]*, die ich sie lehre,* 3+3
„so sollen auch ihre Söhne für immer dir auf dem Throne sitzen!" 3+3
13 *Denn Jahwe hat Zion erwählt, als Wohnsitz für sich begehrt:* 3+3

14 *„Dies ist meine Ruhstatt für immer, hier wohn ich, weil ich ihrer begehrte;* 3+3
15 *„'Zion'*[i] *will ich reichlich segnen, ihre Armen sättigen mit Brot;* 3+3
16 *„ihre Priester, die kleid ich mit Heil, ihre Frommen sollen laut aufjubeln.* 3+3
17 *„Dort laß ich aufgehn das Horn Davids,*
„hab ich bereitet meinem Gesalbten eine Leuchte: 3+3
18 *„seine Feinde will ich mit Schande kleiden,*
„doch auf ihm soll glänzen seine Krone!" 3+3

a) Das einzige Lied dieser Gruppe mit d. Metr. 3 + 3. b) 𝔐 ist Inf. Pual mit Suff. „sein Geplagtsein". Die Form ist richtig gebildet, aber von Leiden Davids ist sonst nicht die Rede. 𝔊 hat עֲנָוָתוֹ seine Frömmigkeit; l. mit Praet. בְּצָלְתוֹ. c) אִם beim negat. Schwur GK 149. d) = שָׁנָה GK 80ᵉ. e) Der ganze Passus v. 6 u. 7 bietet große Schwierigkeit. Man bezieht die fem. Suffixa in 6 auf die Lade (so Del. u. a.). Nun ist freilich אֶרֶץ auch fem., aber die Lade folgt hier erst in v. 8. Außerdem ist die Übers. „wir hörten von ihr in Efrata" = daß sie in E. sei, überaus hart. Man fasse die Suff. als Neutra und nehme מצא = befinden, vernehmen. Ferner fasse man v. 7 nicht als neue direkte Rede und Aufforderung: „Laßt uns ziehen!", sondern als Fortsetzung des Berichts der Leute Davids; s. die Erkl. f) füge nach 16 ein רַנֵּן. g) „als Wahrheit", Accus. des Objekts. h) für עֵדֹתַי. i) 𝔐 „ihre Kost".

Ein messianisch gefärbtes Königslied, das die hochgespannte messianische Erwartung der spätern vorexilischen Zeit bekundet. Die Gemeinde richtet sich in der gedrückten Gegenwart ähnlich wie Ps 89 an den „Gnaden Davids", den Verheißungen über den ewigen Bestand seiner Dynastie 2 Sam 7, 13 ff. 16 auf und harrt ihrer baldigen Erfüllung. Sie kann das um so eher, als der Zion mit dem Tempel immer noch steht und gerade David es war, der ihn zum Sitze Jahwes gemacht hat 2 Sam 6. Dieses Ereignis feiert es.

Das Lied kennt den Kultus und die Priester; vermutlich ist aber das Königtum noch nicht (wie in Ps 89) gefallen. Da 2 Chr 6, 41 f. unser Lied (im Munde Salomos) zitiert, so muß es wohl damals schon als ein älteres Lied bekannt gewesen sein. Es wird der letzten vorexilischen Zeit entstammen und gehört wohl zu der Klasse der Königslieder, die den regierenden König mit

den Farben des verheißenen messianischen Herrschers zeichnen. Man mag an einen Davididen wie Josia denken.

1—5 Davids Lohn. — Davids Taten und mancherlei Mühsal, die er zu erdulden hat, strahlen der Nachwelt in hellem Licht. Seine Verfolgung durch Saul wird die spätere Zeit als eine Art Martyrium angesehen haben; vor allem aber ist an seine Bemühungen und Sorgen um die Überführung der Lade nach Jerusalem (vgl. 2 Sam 6, 9) und weiterhin an das gedacht, was er nach der Chronik und deren Quellen für die Vorbereitung des Tempelbaues tat (1 Chr 22 ff.). Dafür soll ihm sein Lohn werden in seinen Nachkommen bis zum heutigen Tag und bis in die ferne Zukunft! 1. Während nun die Erzählung von 2 Sam 6 uns nur berichtet, wie David den Entschluß gefaßt und ausgeführt habe, die lange Zeit hindurch fast unbeachtet in Qirjat Jearim liegende Lade Jahwes nach Jerusalem überzuführen, weiß unser Psalm von einem feierlichen Schwur bei dem „Starken" Jakobs d. h. seinem Gotte Gen 49, 24. Es ist wohl möglich, daß hier eine eigenartige selbständige Überlieferung vorliegt. Doch wäre auch eine einfache dichterische Ausschmückung der alten nicht ausgeschlossen 2—5.

6—10 Die Überführung der Lade nach dem Zion. — Vgl. Anm. e. Die Gemeinde versetzt sich in die Vergangenheit, in die Tage Davids zurück. Sie selbst hat — in ihren damaligen Gliedern — des Königs Eidschwur gehört. Sie hat sich dahin, wo die Lade ihre Behausung hatte, also zum heiligen Zelt in Qirjat Jearim aufgemacht und sich vor Jahwes Schemel — so scheint die Lade selbst hier, da Jahwe auf ihr thront, genannt zu sein — niedergeworfen, um den Gott selbst zu bitten, er möge seinen Einzug auf dem Zion halten. Das etwa muß der Sinn der vielumstrittenen Verse 6. 7 sein. Die Frage bleibt dann nur noch, was unter den zwei Ortsbestimmungen von 6 gemeint sei. Für die zweite kann im Ernste nur Qirjat Jearim in Frage kommen. „Waldstadt" und „Waldgefilde" bedeutet augenscheinlich dasselbe. Fraglich kann hingegen sein, ob mit Efrat oder Efrata nach Mi 5, 1. Gen 35, 19. Ru 4, 11 Betlehem oder nach 1 Sam 1, 1 Efraim gemeint sein sollte. Weder das eine noch das andere will recht passen, da man an Efraim hier eigentlich nicht denken würde und statt Davids Heimat Betlehem viel eher seine Residenz Jerusalem zu erwarten wäre. Doch wird man sich für Betlehem entscheiden und gerade von hier aus vielleicht auf eine Sonderüberlieferung, auf die hier angespielt wäre, schließen dürfen. Vgl. noch Volz, Altert. 11 u. Dalman, Orte u. Wege 21.

Nun in Qirjat Jearim, dem damaligen Sitz der Lade, angelangt fordern sie Jahwe auf, ihnen und David an seinen neuen Sitz, der ihm nach langem Wandern — vgl. 2 Sam 7, 6 — als endgültige Ruhestätte dienen soll, zu folgen 8. 9. Die „machtvolle" Lade, die 1 Sam 6, 19 ihre Gewalt besonders eindrücklich erwiesen, soll ihn begleiten; die Priester sollen im Gegensatz zu den Elisöhnen 1 Sam 2 das Opfer richtig handhaben, die Frommen jauchzen, wie es 2 Sam 6, 15 geschah. Das alles soll Jahwe tun 10 um der Verdienste und der Frömmigkeit Davids willen und er soll so das Gebet des Gesalbten erhören.

Wer ist dieser? In 2 Chr 6, 42, wo die Worte Salomo bei seiner Tempelweihe in den Mund gelegt sind, denken sie an Salomo. Das zeigt, daß man sie zur Zeit des Chronisten nicht auf David bezog, auf den sie auch hier im Zusammenhang wenig passen. Man bezieht sie deshalb vielfach auf die Gemeinde. Aber auch diese Beziehung wäre nur zulässig, wenn sich keine andere denken ließe. Erwägt man, daß das Gedicht der spätern Zeit angehört und sich nur künstlich in das davidische Altertum versetzt, dabei aber die Angelegenheiten und Wünsche der eigenen Zeit im Auge hat, so empfiehlt sich die Annahme, daß der Dichter hier aus der Rolle fällt und die Messiashoffnung seiner Zeit bewußt einträgt. Der Gesalbte wird also entweder der ideale Messias sein oder aber der damalige Vertreter der messianischen Erwartung, d. h. der regierende König. Stammte das Lied aus der persischen Zeit, so müßte man an einen Mann wie Serubbabel denken.

11—18 Davids und Zions Erwählung. — Hier erst kommt das Lied zu seinem eigentlichen Thema zurück. Der Schwur, den einst David 2 Sam 7, 13 ff. für sich und seine Dynastie erhielt, wird zunächst in Erinnerung gebracht 11 ff., und er wird dann auf den Zion ausgedehnt, weil hier Jahwes Wohnsitz ist 13 ff. Jahwe, Davids Haus und der Zion gehören untrennbar zusammen, sie bilden eben in ihrer Einheit die Angelpunkte der nationalen und religiösen Hoffnung, vgl. zu Ps 122. Zions Bewohner, selbst die Armen; Zions Priester als Jahwes besondere Diener; Zions Fromme als ihm vor andern nahestehend sollen den Segen des hier wohnenden Gottes genießen 15 f. Vor allem aber soll David in dem davidischen Herrscher eine „Leuchte“ und ein „Horn“ erstehen. Horn ist das Zeichen der Macht und Stärke, hier wie Dn 7, 7 f. 24; 8, 5 von einem sieghaften Herrscher gebraucht; und die Leuchte bezeichnet 1 Kön 11, 36; 15, 4; 2 Sam 21, 17 den Fortbestand des Hauses 17. Das Lied berührt sich mit Ps 72.

133 Segen brüderlicher Gemeinschaft.

[1] Wallfahrtenlied. Von David.
[Seht doch] *Wie fein und wie so lieblich, daß Brüder beisammen*[a] *wohnen!* 5
[2] *Wie das köstliche Öl auf dem Haupt, herabträufelnd zum Bart,* 5
'wie' der Bart[b] *Aarons, der herabwallt zum Rand*[c] *seines Kleids;* 5
[3] *wie Hermontau, der herabfällt auf die Berge von Zion!* 5
Denn dort hat Jahwe verordnet [den Segen][d] *Leben für immer.* 5

a) גַּם יָחַד ist zu verstehen wie גַּם כֹּל alles zusammen oder גַּם שְׁנֵיהֶם beide zumal (s. G-B); also eigtl. ganz beisammen, eng beisammen. Der Charakter des Friedlichen (Luth.) liegt nicht notwendig darin, wenn er auch wohl mitgedacht ist. b) L. mit Grätz כְּזִקַּן. c) Eigtl. „die Öffnung“, den oberen Schlitz. d) Praet. 400 liest הִבְרֵכָה Teich und hat damit glücklich einen Hymnus auf eine Wasserleitung entdeckt. Vielleicht findet sich auch noch irgendwo die Ansprache bei dem aus Anlaß ihrer Eröffnung vom Rat und den Stadtverordneten gegebenen Festmahl.

Das Verdienst, das Verständnis dieses Psalms erschlossen zu haben, gebührt S. Rauh in einem wenig bekannten, erst durch Gunk. Beih. ZAW 34 (Budde) wieder in Erinnerung gebrachten Büchlein: Hebr. Familienrecht 1907, 35 ff. Er hat richtig erkannt. daß die Redensart von 1ᵇ auch in Dt 25, 5 vorkommt: „wenn Brüder zusammenwohnen יֵשְׁבוּ יַחְדָּו“, tritt im Fall des Todes des einen für den andern die Pflicht der Leviratsehe ein. Voraussetzung ist die in einfachen Verhältnissen vielfach bezeugte Sitte der gemeinschaftlichen Bewirtschaftung des Erbgutes. „Der Psalmist preist also eine gute alte Sitte, die zu seiner Zeit im Verschwinden begriffen ist“ Rauh. Sein Ideal ist, daß man znsammenbleibe, nicht sich trenne. Diese Gemeinschaft ist so innig und so segensreich wie die durch das Herabträufeln des Salböls vom Haupt auf den Bart zwischen Haupt und Bart, oder wie die durch das Herabwallen des Barts zwischen Bart und Gewand geschaffene. Wie das Öl niederrinnt vom Haupt auf den Bart und durch ihn auf das Gewand und ihnen seinen Wohlduft mitteilt, so der Segen der Gemeinschaft, wobei wohl vorausgesetzt ist, daß die Brüder, wie es das gemeinschaftliche Leben mit sich bringt, sich gegenseitig aushelfen oder Besitzende dem minder begüterten beispringt. Das Öl ist das bei festlichem Anlaß aufs Haupt gegossene 23, 5. Es heißt auch שֶׁמֶן הַטּוֹב „Würzöl“, wobei טוֹב als Substantiv die Bedeutung „Wohlgeruch, Würze“ hat. D. H. Müller hat auch unsre Stelle so verstanden und liest deshalb כִּשְׁמֶן. Weshalb gerade Aaron genannt wird, da an sich jede Salbung, nicht bloß die des Priesters, dem Zweck dienen konnte, erklärt sich wohl am besten aus dem Brauche, auch bei weltlichen Dingen Heilige zum Vergleich heranzuziehen (Gunk.); vgl. Sir 26, 17. Ein weiteres, dasselbe sagendes Bild ist das vom Herabfallen des Hermontaus auf die Berge Zions. Bei der stattlichen Entfernung des Hermon von Jerusalem hat man den Text ändern (Berge Dans Gunk.) oder die Worte bildlich fassen wollen vom göttlichen Segen. Vielmehr ist der Tau des Hermon von sprichwörtlicher Reichlichkeit: „nirgends im Lande wird ein so starker Tau wahrgenommen wie in den Landschaften am Hermon“ (v. d. Velde bei Del). Also ist 3ᵃ soviel als: wie reichlicher Tau, der herabfällt auf die Berge (die einzelnen Bergkuppen) Zions d. h. Jerusalems. Hier mag das tertium comparationis zugleich das Erfrischende, Erquickende der brüderlichen Gemeinschaft sein.

Wie sehr das Gedicht dies an sich nur äußere Zusammenwohnen als Ausdruck und Sinnbild der geistigen und religiösen Gemeinschaft faßt, zeigt 3ᵇ. Der ganze Preis des brüderlichen Zusammenseins schließt hier mit der Versicherung, daß gerade an Zion, den Ort des Tempels und Kultus, nach göttlichem Willen (צִוָּה) der höchste Segen: die Erfahrung wahren Lebens (36, 10) in der Gemeinschaft mit Gott, geknüpft sei. Denn das „dort“ kann nur auf ihn gehen, nicht auf das Wohnen überhaupt V. 1 (Gunk.). Das könnte nicht שָׁם heißen.

134 Zur Nachtfeier.

[1] Wallfahrtenlied.

[Gemeinde:]

Wohlan, so preiset Jahwe, alle Diener Jahwes, 5
die ihr steht im Hause Jahwes in den Nächten . . . . .[a]*!* 5
[2] *Hebt auf eure Hände zum Heiligtum und preiset Jahwe!* 5

[Priester:]

[3] *Dich segne Jahwe aus Zion, der Himmel und Erde gemacht hat!* 3+3

a) Bu. ergänzt „und Tagen". Aber ohne jeden Anhalt. Viel eher läßt G annehmen, daß 1[b] einmal lautete: die ihr steht in den Vorhöfen des Hauses unsers Gottes des Nachts.

Nächtliche Feiern, wie sie in 1[b] vorausgesetzt sind, gab es im Tempel zu Jerusalem besonders wohl am Passa und am großen Herbstfest, vgl. Jes 30, 29 und Mischna Sukka 5, 1 ff. auch Jos. Ap. I 22 (Nab. 199) und oben S. 26 (zu Ps. 8). Vor allem am Herbstfest scheint die Vigilie des Vollmonds sich zu einem großartigen Nachtfest gestaltet zu haben. Die ganze Festgemeinde ist im großen Tempelhof versammelt. Knaben aus priesterlichen Geschlechtern zünden beim Anbruch der Nacht die im Hofe stehenden großen Leuchter an; Fackeln werden entzündet, so daß ganz Jerusalem von dem hellen Schein um den Tempel erstrahlt. Auf der großen Treppe, die vom Hof zum Tempelgebäude führt, stehn die Tempelsänger und singen „Psalmen" (vgl. vor Ps 120). Später beginnt man sich die Zeit bis zum Morgen durch Fackeltanz und allerlei Kurzweil zu vertreiben. In der Frühe beim ersten Hahnenschrei mahnen Priester durch Posaunenzeichen zum Schluß der Feier und die festlich gehobene Gemeinde wird nach Hause entlassen. Vgl. Volz, D. Neuj.fest Jahwes 4 f. Graetz MGWJ 28 (1879) 246.

Unser Psalm ist eine liturgische Hymne der nächtlichen Festgemeinde an die Priester und Leviten, die Diener Jahwes, die vor ihm ihres Amtes walten. Dies bedeutet das „Stehen" vor ihm Dt 10, 8. Mit erhobenen Händen (vgl. 28, 2; 141, 2; Ex 17, 2 usw.) gegen das Allerheiligste als den Sitz Jahwes gerichtet — so pflegte man vielfach zu beten —, sollen sie ihre Preislieder anstimmen. Ein Priesterchor antwortet, wie es des Priesters Amt ist, vgl. Num 6, 22 ff., mit einem Segen für die feiernde Menge.

135 Liturgischer Wechselgesang.

[1] Halleluja.

[Gemeinde:]

Lobet den Namen Jahwes, lobt ihn, ihr Knechte Jahwes, 3+3
[2] *die ihr steht im Hause Jahwes, in den Höfen am Gotteshaus!* 3+3
[3] *Lobet Jah: gütig ist Jahwe, spielt seinem Namen so hold!* 3+3
[4] *Denn Jah hat sich Jakob erwählt, Israel sich zum Eigentum.* 3+3

[Eine Stimme:]

[5] *Ja ich weiß es, groß ist Jahwe, unser Herr überragt alle Götter.* 4+3

[Chor:]

6 *Was*[a] *er will, das tut Jahwe* [in Himmel und Erde] *im Meer und in*[b] *allen Tiefen;* 3+3
7 *der Wolken heraufführt vom Ende der Erde*[c], 4
der Blitze zu Regen macht, holt[d] *aus seinen Kammern den Wind.* 3+3
8 *Der Ägyptens Erstgeburt schlug, vom Menschen hin*[e] *bis zum Vieh;* 3+3
9 *er sandte Zeichen und Wunder* [unter dich, Ägyptenland,]
an Pharao und all seinem Troß. 3+3
10 *Der viele Nationen schlug, erwürgte mächtige Könige:* 3+3
11 *so Sihon, den Amoriter, so Og, den König von Basan,* 3+3
so Kanaans Reiche zumal. 3
12 *Ihr Land gab er hin als Erbe, als Erb an sein Volk Israel.* 3+3

[Eine Stimme:]

13 *Jahwe, dein Name währt ewig, dein Gedächtnis für und für*[f]*!* 3+3
14 *Ja Jahwe schafft Recht seinem Volk, erbarmt sich seiner Knechte.* 3+3

[Chor:]

15 *Die Götzen der Heiden*[g] *sind Silber und Gold, Gemächte von Menschenhand;* 4+3
16 *haben Mund und können nicht reden, haben Augen und sehen nichts.* 3+3
17 *haben Ohren und hören nichts, noch haben sie Odem im Munde.* 3+3
18 *Ihnen gleich werden sein, die sie machen, ein jeder, der ihnen vertraut.* 3+3

[Erster Halbchor:] 19 *Ihr vom Haus Israels, preiset Jahwe!* 4
[Zweiter Halbchor:] *Ihr vom Haus Aarons, preiset Jahwe!* 4
[Erster Halbchor:] 20 *Ihr vom Haus des Levi, preiset Jahwe!* 4
[Zweiter Halbchor:] *Die ihr fürchtet Jahwe, preiset Jahwe!* 4
[Gemeinde:] 21 *Gepriesen sei Jahwe aus Zion,*
der in Jerusalem thront! Halleluja. 5

a) Str. כל. b) L. וּבְכל. c) Das Metr. nach Jer 10, 13. d) l. מוֹצִיא oder nach Jer וַיּוֹצֵא. e) l. וַיַּעַל. f) str. ירוּה. g) Zurechtgemachtes Zitat aus 115, 4; daher das Metr.

Ein Psalm, der in der Anlage und Durchführung starke Ähnlichkeit mit 115 zeigt. Er gehört derselben Gattung an und ist wie jener wohl als Wechselgesang vorzustellen (s. d. Erkl.). Stä. hat ihn wohl im ganzen richtig verteilt, nur kann 19 und 20 nicht auf Chor und Gemeinde, sondern nur etwa auf zwei Halbchöre bezogen werden, da die Jahwe Fürchtenden (s. zu 115, 11) nicht die „Frommen alle", sondern die Proselyten sind. Wohl aber könnte das „Preiset Jahwe!" in der zweiten Halbzeile dieser Verse die Responsion der Gemeinde gewesen sein.

Der Psalm hat stark kompilierten Charakter, was Del. den „Musivstil" solcher Lieder nannte. In der Tat scheint gerade bei liturgischen Stücken die Verwendung von Sprüchen aus ältern Liedern beliebt gewesen zu sein, vgl. S. 411. Demgemäß lehnen sich v. 4 an Dt 7, 6; v. 6 an Ps 115, 3; v. 7 an Jer 10, 13 (51, 16); v. 10 an Dt 7, 1 und 11, 23; v. 11 an Dt 3, 21; v. 15 ff. an Ps 115, 4 ff. an. Daher rühren dann auch gewisse metrische Unebenheiten.

1—4 Aufgesang. — Er enthält die übliche Einladung zum Preis Jahwes. Zu 1 vgl. 113, 1 f., zu 2 vgl. 134, 1. Der Aufruf ergeht also an die Priester und Leviten. Demgemäß redet die Gemeinde. — Sodann wird in 3. 4 in ebenfalls vielfach üblicher Weise der Grund für den Preis vorläufig angegeben: Gottes Gnade hat Israel erwählt.

5—12 Jahwes Größe. — Da v. 5 in der Einzahl einsetzt: ich weiß, darf angenommen werden, daß hier eine Einzelstimme auftritt. Aber sie wird schwerlich mehr als den Anfang der Strofe in Anspruch nehmen. Am ehesten darf man daher den Rest den Tempelsängern zuweisen. — Diesen Gott, dessen Eigentum Israel sein darf, preist nun der Hymnus nach seinen wichtigsten Eigenschaften. Je höher unser Gott, desto größer das Glück, ihm zu eigen zu gehören! Zunächst wird daher ausführlich seine Größe und Allmacht besungen. Es sind die bekannten oft wiederkehrenden Gedanken: Jahwe ist über alle Götter erhaben; er schafft was er will (zu den Ozeanen vgl. bei Ps 104, 3) **6**. Er bekundet seine Macht über die Natur bei Gewitter, bei dem er die Wolken vom äußersten Horizont, gleichsam vom Ende der Erde, entbietet, bei dem er die „Blitze zum Regen" d. h. als seine Begleiter und sozusagen seine Genossen schafft und bei dem er endlich den Wind, der sonst gleich dem Schnee und Hagel (Hi 38, 22) in Speichern festgehalten wird, aus ihnen entläßt und über die Erde hinfahren heißt (das Bild stammt aus Jer 10, 13) **7**. Er bekundete sie nicht minder in der Geschichte des Auszugs und der Eroberung Kanaans **8—12**.

13. 14 Ewigkeit und Gerechtigkeit. — Hat die vorige Strofe Jahwes Allmacht gefeiert, so diese — wesentlich kürzer — seine Ewigkeit und seine helfende Gerechtigkeit. Da die beiden die Strofe bildenden Sätze demjenigen von v. 5 durchaus entsprechen (nur daß sie zusammenstehen und demgemäß die nähere Ausführung durch den Chor für beide zusammen gegeben wird), so darf man sie mit Grund derselben Einzelstimme zuweisen.

15—18 Die Götzen. — Aus demselben Grunde, um deswillen soeben für 13 f. eine Einzelstimme vermutet wurde, darf man hier einen Chor annehmen. Auch hier wie in 6 ff. folgt dem allgemeinen Satz die Begründung. Für Jahwes Ewigkeit und helfende Gerechtigkeit gibt es keinen bessern Beweis als den Vergleich mit den hinfälligen und selbst hilflosen Götterbildern. Die Strofe ist fast wörtlich gleich 115, 4—8, was bei einem für Altisrael so wichtigen Gegenstande nicht befremdet. Auch in Deuterojesaja findet sich bekanntlich gerade dieses Motiv öfter.

19—21 Abgesang. — Zur Verteilung s. die Vorbem., zur Sache vgl. 115, 9—11. In v. 21 wird Jahwe „von Zion aus" gepriesen: wir haben es ja mit einem Tempellied zu tun.

* * *

Da hier ein recht deutliches Beispiel eines liturgischen Liedes vorliegt, so mag die Gelegenheit ergriffen werden, die für alle Stücke dieser Gattung wichtige Frage nach der

Beteiligung der Gemeinde an liturgischen Liedern (Exkurs 10)

zu stellen. Wie ist die Beteiligung der Gemeinde bei solchen Liedern vorzustellen? Vor allem: wie haben wir uns zu denken, daß die Gemeinde die von ihr im Gottesdienst vorzutragenden Lieder oder Liedteile auswendig lernte und einübte?

1. Es ist meines Erachtens zunächst zu betonen, daß solche liturgische Gesänge schwerlich nur ein- oder das anderemal gesungen werden sollten, sondern immer wieder, vor allem an den hohen Festen wie dem Passa- und Laubhüttenfeste. Dadurch wird sich der Text vielen eingeprägt haben. Auch ist gar nicht ausgeschlossen — so wenig Sicheres wir darüber wissen, so berechtigt sind wir zu dieser Vermutung —, daß es zu den Vorbereitungen auf die Festfeier gehörte, im Familienkreise für die Einprägung gewisser Lieder (vgl. 60, 1) zu sorgen. Besonders den Auswärtigen mag die Festreise Anlaß dazu geboten haben.

2. Daß viele Lieder einer größern Anzahl von Mitgliedern der Gemeinde bekannt und vertraut waren, geht weiter meines Erachtens hervor aus dem Bedürfnis, je und dann — nämlich bei besonderen Anlässen — ein neues, bisher nicht gehörtes Lied vorzutragen. Ein solches soll sich von den allen Leuten bekannten ältern unterscheiden; vgl. darüber zu 33, 3. Eine derartige Sitte hat in der Tat nur dann einen Sinn, wenn eine größere Zahl von Liedern mit der Zeit Gemeingut geworden ist. Das ist doch nur möglich, wenn sie der Mehrheit durch vielfaches Hören oder Mitsingen geläufig sind.

3. Die sog. musivischen Lieder (s. oben S. 409) zeigen ebenfalls deutlich, daß der Text älterer Lieder geläufig und der Gemeinde vertraut ist. Jene musivischen Lieder sind gewiß nicht als Plagiate empfunden worden, sondern viel eher als liebe alte Bekannte, deren vertraute Klänge aus anerkannten Liedern besonders erbauend wirkten, etwa so, wie bei uns biblische Kernsprüche oder Liederverse in Predigt und Liturgie.

4. Die Einladung an den Wassern Babels, ein „Lied von Zion" zu singen Ps 137, 3 macht durchaus den Eindruck, daß den Einladenden die Möglichkeit vorschwebe, es könnte ihnen jetzt im Augenblick und ohne jede Vorbereitung eines oder das andere jüdische Tempellied zu Gehör gebracht werden. Die Angeredeten müssen also, was sicher auch den Tatsachen entspricht, über eine größere Zahl ihnen auswendig geläufiger Lieder verfügt haben.

5. Kann auch im letzteren Fall an ehemalige Tempelsänger gedacht werden, so spricht doch nichts unbedingt hierfür. Jedenfalls aber läßt sich aus der Gesamtheit der vorgeführten Tatsachen die Möglichkeit, daß die Gemeinde bei gewissen Tempelgesängen mitbeteiligt werden konnte, wohl ersehen.

6. In welcher Weise die Gemeinde sich bei den Hallelujapsalmen mit dem Liturgen oder Vorleser *maqrē'* in den Vortrag teilte, wird nicht immer ganz klar. Nach Graetz MGWJ 28 (1879) 197 hätte die Gemeinde je den ersten Vers des betreffenden Psalms wiederholt, während der Liturg die Verse nacheinander vortrug. Aber das ist an sich nicht wahrscheinlich und wird durch Tosefta Sota VI keinesfalls sicher bestätigt. Hier wird das Lied Moses Ex 15 so vorgeführt, daß nach jedem Gliede das Volk einfiel mit den Worten: Ich will Jahwe singen אָשִׁירָה לַי׳. Hier ersetzt augenscheinlich dies א׳ לי׳

das Halleluja. Und wir hätten danach im Psalter lediglich an dieses zu denken und nicht an den ganzen ersten Vers. Auch bab. Sota 30b wird man nicht mit Graetz von Versen verstehen dürfen. Sondern die ראשי פרקים sind die Anfänge der Abschnitte, und das Halleluja zu Anfang des Psalms ist nichts anderes als der Aufruf des Liturgen an die Gemeinde, von Zeit zu Zeit — nach jedem Abschnitt — mit eben diesem Halleluja einzufallen[1]). Wie groß oder klein der Abschnitt (פֶּרֶק) ist, ist nicht gesagt. Auch jer. Berakot VIII, 12d (Graetz 197) sagt darüber nichts und will nach Kahan nur betonen, daß man nicht beliebige Stücke heranziehen dürfe, sondern nur solche aus dem Anfang der Hallelpsalmen. Daraus folgt dann aber auch, daß Graetz auch mit der Annahme im Unrecht ist, als müßte das Halleluja durchaus am Anfang (nach 𝔊) der betr. Psalmen stehen. Wo es fehlt, ist eben der פרק da anhebend gedacht, wo es sich zum letztenmal als Anfangswort fand. Weiter in der Einl. § 2, 2.

136 Danket dem Herrn!

[Der Priester:]	[Die Gemeinde:]
1 *Danket Jahwe, denn er ist freundlich,*	*denn seine Güte währt ewig!*
2 *Danket dem Gott der Götter,*	*denn seine Güte währt ewig!*
3 *Danket dem Herrn der Herren,*	*denn seine Güte währt ewig!*
4 *Dem, der allein große Wunder tut,*	*denn seine Güte währt ewig!*
5 *der den Himmel geschaffen mit Weisheit,*	*denn seine Güte währt ewig!*
6 *der die Erde auf Wassern gebreitet,*	*denn seine Güte währt ewig!*
7 *der große Lichter geschaffen,*	*denn seine Güte währt ewig!*
8 *die Sonne zur Herrschaft am Tage,*	*denn seine Güte währt ewig!*
9 *den Mond und die Sterne zur Herrschaft bei Nacht,*	*denn seine Güte währt ewig!*
10 *Der Ägypten an seiner Erstgeburt schlug,*	*denn seine Güte währt ewig!*
11 *und führte dort aus Israel,*	*denn seine Güte währt ewig!*
12 *mit starker Hand und gerecktem Arm,*	*denn seine Güte währt ewig!*
13 *Der in Stücke zerschnitten das Schilfmeer,*	*denn seine Güte währt ewig!*
14 *ließ Israel mittendurch ziehen*	*denn seine Güte währt ewig!*
15 *der stürzte den Pharao samt dem Heere ins Schilfmeer,*	*denn seine Güte währt ewig!*
16 *Der führte sein Volk durch die Wüste,*	*denn seine Güte währt ewig!*
17 *der schlug gewaltige Herrscher,*	*denn seine Güte währt ewig!*
18 *und stolze Könige würgte,*	*denn seine Güte währt ewig!*
19 *so Sihon, den Amoriter,*	*denn seine Güte währt ewig!*
20 *so Og, den König von Basan,*	*denn seine Güte währt ewig!*

[1]) Wenn in jer. Berachot VIII 12d der ganze Vers Ps 135, 1 zitiert wird, so könnte man danach freilich auch für das Lied Moses an die Wiederholung des ganzen Verses denken. Die rabbin. Weise zu zitieren erlaubt das eine wie das andere. Aber entscheidend sind gewisse andere Äußerungen: bab. Sukka 38b ענין אחרית הללויה läßt keinen Zweifel, daß nur das Halleluja gemeint ist, ebenso schon Mischna Sukka III, 10 טינה אחריו הללויה. Vgl. noch Büchler ZAW. 20 (1900) 125.

21 *ihr Land gab er hin als Erbe,* *denn seine Güte währt ewig!*
22 *als Erb' seinem Knecht Israel,* *denn seine Güte währt ewig!*

23 *Der in unsrer Niedrigkeit unser dachte,* *denn seine Güte währt ewig!*
24 *uns erlöste von unsern Bedrängern,* *denn seine Güte währt ewig!*
25 *Der Speise gibt allem Fleische,* *denn seine Güte währt ewig!*
26 *dem Gott im Himmel danket,* *denn seine Güte währt ewig!*

Ein Hymnus in der Form eines Dankgebets. Anfang und Ende sind Dankgebet, dazwischen sind in der Weise der Hymnen als Begründung die Taten Jahwes aufgeführt. Die Anlage ist also genau dieselbe wie beim eigentlichen Preislied oder Hymnus, wie denn Preis und Dank aus nächstverwandten Seelenstimmungen fließen.

Daß der Psalm eine Liturgie ist, den Litaneien, besonders dem „Kyrie eleison" oder „Herr erbarme dich" unsres christlichen Kultus zu vergleichen, springt sofort in die Augen. Es wird außerdem noch bezeugt durch 2 Chr 7, 3, wo die Gemeinde, nachdem bei der Tempelweihe durch Salomo die Herrlichkeit Jahwes ihren Einzug in den Tempel gehalten hat, in dieselben Worte ausbricht, die hier die zweite Hälfte jedes Verses ausmachen. Diese Worte sind demnach ein geläufiger Gegenruf der feiernden Gemeinde gegenüber dem Reden oder Walten des Priesters am Altar (hier Jahwes im Heiligtum) gewesen, vgl. d. Einl. § 1. Daraus darf mit Sicherheit erschlossen werden, daß in unserem Psalm je die erste Hälfte der Zeile dem Priester, die zweite der Gemeinde zugehört.

Seinem Inhalte nach ist unser Psalm noch stärker nach ältern Mustern gearbeitet als 135. Vgl. zu v. 1 Ps 106, 1; 107, 1; 118, 1; zu v. 2f. Dt 10, 17; zu v. 4 Ps 72, 18; zu v. 5 Jer 10, 12. Prv 3, 19; zu v. 6 Jes 42, 5; 44, 24; Ps 24, 2; zu v. 7—9 Gen 1, 16; zu v. 10 Ps 135, 8; zu v. 12 z. B. Dt 4, 34; zu v. 15 Ex 14, 27; zu v. 16 Dt 8, 15; Jer 2, 6; zu v. 17—22 Ps 135, 10—22. Auch hier hängen einzelne Unebenheiten im Metrum (im ganzen 3+2) damit zusammen.

137 „An den Wassern zu Babel".

1 *An den Wassern zu Babel da saßen wir und weinten*[a], 6
wenn wir an Zion gedachten;
2 *unsre Harfen hingen wir an die Weiden darin.* 4
3 *Denn dort hießen uns singen, die uns gefangen hielten,* 6
fröhlich sein unsre 'Plünderer'[b]*:*
„Ei singt uns eins der Lieder von Zion!" 4

4 *Wie könnten wir singen ein Lied Jahwes im fremden Land?* 5
5 *Vergeß ich dein, Jerusalem, 'werde' vergessen meiner Rechten*[c]*!* 5
6 *Meine Zunge soll mir am Gaumen kleben, wo ich dein nicht gedenke;* 5
wo ich nicht lasse Jerusalem sein meine höchste Freude! 5

7 *Gedenke, Jahwe, den Söhnen Edoms* *den Tag Jerusalems,* 5
die da sagten: „Rein ab, rein ab[d] *bis auf ihren Grund!“* 5
8 *Du 'Verwüsterin'*[e], *Tochter Babel,* *wohl dem, der dir vergilt*
[all das, was du uns getan];
9 *wohl dem, der deine Kindlein nimmt,* *sie zerschmettert am Fels!* 5

a) Das **Metrum** besteht in v. 1—3 aus Sechsern und Vierern im regelmäßigen Wechsel. Es folgen lauter Fünfer (außer in 8, was z. T. Zusatz ist). Mit der Antwort schlägt das Lied in die Qina um (Bu.). b) 𝔐 unsicher; l. יְשׁוֹלְלֵינוּ. c) 𝔐 „vergesse m. Rechte“, näml. ihren Dienst = versage. Doch l. wohl mit 𝔊 u. a. תִּשְׁכַּח. Was Bae. u. a. einwenden, würde zutreffen, wenn das Lied Prosa wäre. d) Imper. Pi. v. עָרָה m. zurückgez. Ton. e) 𝔐 „Verwüstete“ im Sinne von der Verwüstung Geweihte, s. dazu Del. und Bae.; doch ist wohl הַשְּׁדוּדָה = הַשּׁוֹדֵדָה (aktiv), wie Jer 3, 7 f. בְּגֹדָה = בֹּגֵדָה.

Einer der aus der Gefangenschaft Heimgekehrten (vgl. שָׁם v. 1) versetzt sich in der Heimat zurück in die Tage des Elends. Aber es sind trübe und, je weiter er fortschreitet, desto schmerzlichere Erinnerungen, die in ihm aufsteigen. Und zuletzt steigern seine Gedanken sich zur grimmen Wut und zur haßerfüllten Leidenschaft gegen Israels Peiniger.

Zunächst schweift seine Erinnerung zurück an die „Ströme“ d. h. die vielen Wasserläufe, von denen Babylonien der Bewässerung halber schon im Altertum durchzogen war. Hier haben sich die Gefangenen niedergesetzt, und sie denken weinend der Heimat. Sie singen wohl auch für sich ihre heimischen Lieder, denn dazu haben sie die Harfen mitgebracht 1. Warum an den Wassern? Hupfeld meint: weil keine Berge da waren, Hitzig: um träumend dem Spiel der Wellen zu lauschen — als wären die Alten Naturschwärmer von heute gewesen, Baethgen um so prosaischer: um Wasser zum Reinigen der Synagogen zu haben. Eines so wenig als das andre. Sondern die Juden sammeln sich (Act 16, 13; Jos. Ant XIV, 10, 23) gern außerhalb Jerusalems zum Gebet am fließenden Wasser, wohl in Erinnerung daran, daß ehedem überall an den Tempeln — wie noch heute an den Moscheen — Wasser zu finden war, um die nötigen Reinigungen der Andächtigen, ehe sie das Heiligtum betraten, zu ermöglichen, vgl. zu 26, 6. Vgl. noch Jirku, Mater. z. Volksrel. 1914, 122 ff.

Heute freilich schweigen die Harfen. Man hat sie an die zahlreich an den Flüssen und Kanälen zu findenden Weiden oder genauer die Eufratpappeln gehängt, weil Fremde dabei sind. Leute aus dem Volk der Peiniger Judas machen sich einen grausamen Scherz. Sie möchten auch einmal eines der schönen schwermütigen Lieder hören, mit denen Juda der Sehnsucht nach der Heimat und dem Tempel und nach den herrlichen, die Seele mit Jauchzen erfüllenden Gottesdiensten dort Ausdruck gab. Man denke dabei einerseits an Lieder wie Ps 42/43 und anderseits an solche wie Ps 26. 27 u. a. Oder auch eine der stolzen Hymnen, mit denen man Jahwe und Jerusalem pries, wie etwa Pl 46. 48. 87. So haben auch sonst übermütige Sieger ihr grausames Spiel mit den Besiegten getrieben. Nach Ri 16, 25 muß der gefangene Simson den Philistern aufspielen; bei Curtius VI, 2 heißt es: *ab Alexandro captivae femi-*

narum jubebantur suo ritu canere in ludis, inconditum et abhorrens peregrinis auribus carmen. — Aber den Gefangenen aus Juda ist der Gedanke, ihr Heiligstes dem Hohn der Heiden preiszugeben unerträglich. So reden sie sich aus, so gut sie können, ohne durch die volle Wahrheit die Sieger zu reizen. Jahwes Lieder, sagen sie, sind an Jahwes Land geknüpft — ein Beweisgrund, den Heiden gewiß verstehen mochten, galten doch überall bei der Verehrung der Götter ähnliche Grundsätze vgl. 1 Sam 26, 19 f.; 2 Kön 5, 17, gegen dessen Richtigkeit für die Redenden selbst und ihre Zeit freilich die mitgebrachten Harfen Zeugnis ablegten **3. 4.**

Mit der Zurückweisung der brutalen Forderung ist die Wehmut, mit der das Lied begann, von selbst in Leidenschaft übergeleitet. Sie wendet sich nun mit Inbrunst gegen Jerusalem. So dachte man damals in der Fremde, unter dem Druck und der Verlockung der Heiden — wie manche mögen ihnen zum Opfer gefallen sein! —; so denkt man heute noch. Weh' dem, der die heilige Stadt, mit ihr die Heimat, den Gott der Väter und das heilige Volk vergißt! Und wäre ich es selbst — auch mich müßten als einen Unwürdigen und Verräter die schrecklichsten Flüche treffen! **5. 6.**

Hat das Lied damit bereits den Ton wilder Leidenschaft angeschlagen, so wird es nun vollends zu grimmer und blutdürstiger Rachgier weitergetragen **7—9.** Die Edomiter im Süden Judas hatten Jerusalems „Tag", den Tag seines Unglücks, als die Feinde seine Mauern brachen, als Festtag gefeiert. Sie seufzen von jahrhundertelangem Druck durch Juda auf und rufen den Zerstörern schadenfroh die Ermunterung zu, sie mögen reinen Tisch machen und Häuser und Mauern bis auf den Grund abreißen vgl. Ez 35, 5. 10—12. 15; Ob 10—16; Jer 49, 7—22. Möge ihnen bald der Tag der Rache kommen! Mehr noch als ihnen komme er denen von Babylon. Was Babel Juda alles antat, braucht wahrhaftig nicht aufgezählt zu werden. Jedermann weiß es und der Anfang des Liedes hat ein besonders empörendes Stück davon eben neu in die Erinnerung eingegraben. Soll hier würdige Vergeltung walten, so kann freilich, meint unser Dichter, der schwer gekränkten Seele Judas der einfache Wunsch von v. 7 nicht mehr genügen. Dem Untergang ist ja Babel geweiht, das steht ihm fest, ihr Teil wird ihr also von Jahwes Gerechtigkeit werden. Aber dies Teil soll ihr auch so werden, daß alle Welt sieht, daß der äußerste göttliche Fluch auf ihr ruht und daß zugleich Judas Rachedurst an seinem Peiniger und dem Vernichter seines nationalen Seins gekühlt wird.

Daß das dichterisch hochbedeutende Stück voll echten und ursprünglichen Empfindens in diesem letzten furchtbaren Wunsche einen grandiosen Abschluß findet, bedarf keines weitern Wortes. Noch weniger daß dichterische Größe und moralische Vorbildlichkeit verschiedene Dinge sind. Bei unserm Dichter mag, will man versuchen, ihn psychologisch zu würdigen, der Umstand seinen Wunsch in etwas verständlich machen, daß er auch gegen sich selbst rücksichtslose Flüche ausstößt (5. 6). Im übrigen werden wir nicht vergessen dürfen, daß, auch wenn ähnliche Wünsche sonst noch begegnen (vgl. Jes 13, 16 und zur

Sache vgl. Nah 3, 10; Hos 10, 14; 14, 1; 2 Kön 8, 12), wir doch in ihnen nicht die einzige Äußerung Israels gegen Babel sehen dürfen. Wenn Deut.-Jesaja das Heil bis an die Enden der Erde getragen werden läßt, so hat gerade er damit ganz gewiß auch an Babel gedacht (42, 4 u. ö.).

Wellh., Sk 186 fragt, um die Unmöglichkeit der Situation zu belegen: „waren die Exulanten alle Musiker?“ Aber wo steht denn, daß „alle“ Exulanten hier reden? Vgl. noch S. 411, Nr. 4. 5.

138 Dank für Errettung.

[1] Von David.
Ich danke dir, 'Jahwe'[a], *von Herzen, 'daß du hörtest meines Mundes*[b] *Flehn'* 3+3
vor den Göttern will ich dir lobsingen; 3
[2] *will anbeten zu deinem heiligen Tempel ob deiner Güte*[c] *danken deinem Namen.* 3+3
Ja über alles hast du erhoben deinen Namen[d]. 3

[3] *Da ich dich anrief, erhörtest du mich,*
schufst mir 'Raum'[e], *in meine Seele kam Kraft.* 3+3
[4] *Es danken dir*[f] *alle Könige auf Erden,*
wenn sie hören das Wort deines Munds; 3+3
[5] *und singen von den Wegen Jahwes, daß die Ehre Jahwes groß sei.* 3+3
[6] *Hoch*[g] *ist Jahwe und sieht auf das Niedrige, und kennet den Stolzen von fern.* 3+3

[7] *Wenn ich ganz in Ängsten wandle, du erhältst mich, reckst aus wider*[h] *die Feinde* 3+3
deine Hand; mir schafft Heil deine Rechte! 3
[8] *Jahwe wirds für mich vollführen; Jahwe, deine Güte ist ewig:* 3+3
wollst nicht lassen das Werk meiner Hände! 3

Metr.: Anfang und Ende 3 + 3 + 3; Mitte 3 + 3. a) so nach hebr. Hss und den alten Übers. b) nach 𝔊 eingesetzt: c) 𝔐 + und Treue. d) 𝔐 + dein Wort, aber ohne יְ und gegen 𝔊; l. m. 𝔊 (vgl. Bär) שִׁמְךָ. e) von רחב nach *A* Hier.; 𝔐 רחב ist wohl Schreibfehler. f) 𝔐 + Jahwe g) 𝔐 + כִּי. h) 𝔐 + אַף (doch in der Überl. unsicher).

Das Lied erinnert stark an Ps 118. Es ist auf denselben Ton gestimmt, wenn auch lange nicht mit derselben Begeisterung und dichterischen Kraft. Es mag derselben Zeit und denselben Verhältnissen entstammen. Auch hier kann man recht wohl geneigt sein, an Erfolge in den makkabäischen Kämpfen zu denken; doch spricht auch hier nichts Entscheidendes gerade für diese Zeit, vgl. bes. zu v. 3. Dabei verdient immerhin Beachtung, daß 𝔊 den Psalm auf die Zeit von Haggai und Sacharja deutet, also die frühe nachexilische Zeit. Den Redenden halte ich für einen Führer des Volkes, der, wenn er von sich selbst redet, natürlich auch das Volk im Auge hat, vgl. Balla 131.

1. 2. Einführung. — Jahwe hat seinen Namen verherrlicht, hat also Großes an Israel getan, ihm Erfolge geschenkt, die zu seines Namens Ehre gereichen. Darob gebührt ihm Dank und Anbetung „zum Tempel hin“ (אֶל). Man betet im Vorhof in der Richtung nach der Wohnstätte Jahwes, dem Allerheiligsten hin. Ja noch mehr: es gebührt ihm Dank „vor, gegenüber den

Göttern". Es ist unnötig und kaum erlaubt, hier „Engel" (𝔊) oder „Könige" zu übersetzen. נֶגֶד gegenüber, angesichts steht wie 119, 46 und besonders 23, 5; 31, 20 in der Bedeutung „zum Trotz". Die Feinde, hier die heidnischen Götter, müssen es mitansehen, wie Jahwe die Ehre gegeben wird. Auch wenn ihre Nichtigkeit längst erkannt ist, führen sie doch im Volksbewußtsein und vollends in der Poesie noch ein Scheindasein fort. Wie erklärten sich sonst Ausdrücke von Jahwe wie: Gott der Götter? vgl. zu 95, 3 und s. Dt 10, 17; 2 Chr 2, 4. Luther sieht hier ganz richtig.

3—6 Das Hauptstück. — An Stelle der im Danklied vielfach üblichen Erzählung tritt hier in 3 nur ein kurzer und allgemeiner Bericht über den Anlaß des Dankes. Daß die Erhörung und Rettung im Kriege erfolgte, ist nicht gesagt. Dieser Umstand könnte eher an die Zeit Serubabels oder Nehemias denken heißen als an die der Makkabäer. An Stelle weiterer Schilderung tritt nun der Ausblick auf die Könige der Erde. Was Jahwe an Israel tat, ist so groß, daß auch sie die „Wege" d. h. das göttliche Walten Jahwes ehren und preisen müssen 5. Ja, wenn sie vollends erfahren, wie Jahwes Verheißungen das Geschehene voraus verkündet haben — man denke an Worte wie Jes 43, 9. 12; 45, 21 ff. —, dann werden sie geradezu in den Dank Israels mit einstimmen. Dies können sie natürlich nur, wenn das Israel zuteil gewordene Heil zugleich ihr Heil bedeutet. Der Psalm nimmt damit von selbst eine eschatologische Wendung, abermals in der Weise Deuterojesajas (45, 21 ff. u. ö.) 4. — Daß Israel mächtige Widersacher gegenübergestanden waren, darf aus dem allgemeinen, hier wie sonst in solchen Fällen (vgl. 1 Sam 2, 4 ff.) betonten Grundsatz erschlossen werden 6, daß Jahwe ein Helfer und Anwalt der Schwachen gegenüber dem Übermut des Starken sei.

7. 8 Abgesang. — Der Abschluß hält sich in der Weise von Ps 118. 136 u. a. an die Ewigkeit von Gottes Güte. Sie reicht über den jetzigen Erfolg und zugleich über die noch fortbestehende Sorge hinüber. Der Glaube weiß dies zuversichtlich 7. 8a, aber das Gebet des Frommen wird nicht müde, Gott nicht zunächst sich selbst, wohl aber sein eigenes „Werk", die Vollendung seines Reiches ans Herz zu legen. „Dein Reich komme!"

139 Das geheimnisvolle Wunder der Gottheit.

1 Dem Musikmeister; von David; ein Psalm.
Jahwe, du erforschest und kennst mich: 3
2 *Ich sitze oder stehe, du[a] weißt es, du kennst meine Gedanken[b] von ferne;* 3+3
3 *ich gehe oder liege[c], — du prüfst es[d], bist mit allen meinen Wegen vertraut.* 3+3
4 *Ja kein Wort ist auf meiner Zunge, das du, Jahwe, nicht schon wüßtest[e].* 3+3
5 *Hinten und vorn hast du mich umschlossen,*
und deine Hand auf mich gelegt[f]. 3+3
6 *Zu wunderbar ist es mir zu begreifen, zu hoch, ich vermag es nicht.* 3+3

7 *Wohin soll ich gehn vor deinem Geist? wohin fliehn*[g] *vor deinem Antlitz?* 3+3
8 *Führe ich gen Himmel, bist du da, bettete mir in die Hölle, da bist du;* 3+3
9 *nähme ich des Morgenrots Flügel und bliebe am äußersten Meer,* 3+3
10 *auch da würde deine Hand mich 'packen'*[h] *und deine Rechte mich fassen.* 3+3
11 *Spräch ich*[i]*: Finsternis mag mich 'decken'*[k]*, und Nacht sei das Licht um mich her:* 3+3
12 *auch Finsternis wäre nicht finster bei dir*
und die Nacht leuchtet wie der Tag [Finsternis ist wie das Licht]. 3+3

14 *Ich preise dich, daß du wunderbar 'dich erwiesen'*[l]*, deine Werke sind Wunder.*
13 *Denn du hast meine Nieren bereitet, mich gewoben im Mutterleib.* 3+3
15 *'Du kanntest' meine Seele 'von jeher'*[m]*, mein Gebein war dir nicht verborgen,* 3+3
da ich im Verborgenen gemacht ward, gewirkt in den Tiefen der Erde. 3+3
16 *Deine Augen sahen 'all meine Tage'*[n]*, in deinem Buche da stehn sie alle;* 3+3
sind geschrieben, 'eh' denn'[o] *sie gebildet, als derselben*[p] *noch keiner da war.* 3+3

17 *Wie schwer sind mir deine Gedanken*[oo]*, wie gewaltig ihre Summe!* 3+3
18 *wollt ich sie zählen, sie wären mehr als der Sand: —*
bin ich erwacht[q]*, noch bin ich bei dir.* 3+3

19 ***Ach***[r]*, töte doch, Gott, den Frevler, daß die Blutmenschen von mir weichen*[s]*,* 3+3
20 *die tückisch dir 'widerstreben'*[t]*, deinen 'Namen'*[u] *freventlich führen!* 3+3
21 *Sollt ich deine Hasser*[v] *nicht hassen, nicht verabscheun, die dir widerstreben*[w]*?* 3+3
22 *Mit vollkommenem Haß haß ich sie, ja Feinde sind sie mir!* 3+3

23 *Gott, erforsch mich, erkenne mein Herz, prüf mich und erkenn, wie ichs meine;* 3+3
24 *sieh ob ich auf 'trüglichem'*[x] *Weg bin, und leit mich auf ewigem Wege.* 3+3

a) 𝔐 + אַתָּה. b) Man punktiert besser den Plur. לְרַצַּי wie in 17. Das Wort gehört zu aram. רעא = רצה, wovon רַעְיוֹן. Auch die Einführung mit ל ist Aramaismus. c) Wörtl.: „mein Gehen oder Liegen“. Es sind zwei Infinitive von ארח und רבצ = hebr. רבץ. d) Die Bedeutung von זָרָה ist durch 𝔊 ἐξιχνίασας gesichert als „ausforschen“; weniger die Ableitung. Eine Vermutung bei Ehrl. e) Wörtl.: „siehe da weißt du es schon“; also ehe noch das Wort geredet ist, weiß es Jahwe schon. f) = hast mich ganz in der Gewalt. g) = אֶסָּלֵק von סלק. h) 𝔐 führen; doch l. תַּקָּחֵנִי. i) Wörtl.: „und ich sprach“, aber im hypoth. Sinn = und sprach ich etwa. k) 𝔐 etwa: „möge mich zermalmen“; l. nach Ewald וְשִׁכַּבְנִי = וְשִׁכְּבֵנִי von שכב = סכך. l) 𝔐 ich bin in außerordentl. Weise (נִ adv.) wunderbar gemacht; man l. die 2. Pers., wörtl.: du hast dich außerordentl. wund. erwiesen. 13 und 14 sind wohl umzustellen. m) Nach 𝔐: „meine Seele erkennt das wohl“ und zu v. 14 gezogen. Man wird aber die Versabteilung ändern und יָדַעְתָּ מְאֹד lesen müssen. n) גֹּלֶם würde nach talm. Überlieferung die ungeformte Masse, also wohl den Embryo bedeuten. Allein כֻּלָּם setzt einen Plur. voraus. Demnach wird גֹּלֶם erst durch einen spätern Abschreiber entstanden sein; l. כָּל־דַּמַי. o) Man teile bei כֻּלָּם ab und lese וְיָמִים ohne Pausa; ימים ist von oben hierher verschlagen (s. vorhin), es muß etwas wie עֶרֶם „ehe“ dagestanden haben. oo) 𝔐 + Gott. p) eine erleichternde Variante liest מֵהֶם, was den Sinn richtig angibt. q) Da die Ausdrucksweise sehr prägnant ist (s. d. Erkl.), so wollen manche den Text ändern, Ehrl. הֲקִצֹתִי von קצה (ihr Ende bestimmen), Gunk. הֲקִצִיתִי von קצץ (wäre ich zu Ende). r) אם als Wunschpartikel GK 151e. s) l. das Impf. יָסוּרוּ und vorher דָּם. t) 𝔐 „dich nennen“ = יאמרוך; besser יַמְרִיכְךָ von מרה bitter sein, widerstreben. So hat die Quinta (παραπίκρανάν σε), wahrsch. aber auch 𝔊 𝒜 Σ Θ. u) 𝔐 עָרֶיךָ wird von Luth. wie 𝒜 Σ Hier.

𝔗 = צָרֶיךָ „deine Feinde“ (aram.) gefaßt. Aber נָשְׂאוּ (= נָשָׂאוּ) kann kaum heißen „erheben sich“ (intr.); man lese deshalb mit Böttcher שָׂמְךָ, was an Ex 20, 7 erinnert. Daneben viell. (ZAW 32, 154) עָנָאוּ. v) 𝔐 + יהוה. w) l. יִבְמְתָּ. x) 𝔐 der Pein; l. nach Hier. 𝔖 𝔊? עֲקֻבָּה.

Der einzigartige Psalm ist halb Hymnus, halb lehrhafte Betrachtung über eines der größten theologischen Probleme, das von der göttlichen Allwirksamkeit über Raum und Zeit. Insofern berührt er sich mit der Weisheitsliteratur und erinnert an gewisse halb lehrhafte, halb lyrische Ausführungen im Buch Hiob. Je mehr man sich in Israel durch das siegreiche Vordringen der profetischen Gedanken an die streng monotheistische Denkweise über Gott gewöhnt hatte, um so mehr mußte mit der Zeit auch die Reflexion sich des Monotheismus bemächtigen und ihn in seine letzten Konsequenzen zu verfolgen suchen. Man wollte sich klar machen, wie der Eine, Gnädige, Unbeschränkte im Unterschied von den Vielen, an Raum und Zeit Gebundenen, sein Weltregiment durchführe. Aber die philosophische Reflexion ist von Hause aus nicht Sache Israels. Sie beginnt erst mit Jeremia sich leise in das profetische Bewußtsein einzuschleichen und nur ganz allmählich, vielleicht unter fremden Einflüssen, dringt sie in das übrige religiöse Denken etwas stärker ein. Aber auch dann nur obenhin. „Gleichsam unbewußt und mehr mit den Mitteln der Phantasie als der philosophischen Schlußfolgerung vollbringt doch der Monotheismus . . . eine philosophische Leistung“ (Duhm). So wird denn hier die göttliche Allgegenwart und Allwissenheit nicht abstrakt-philosophisch, nicht als theoretisches Lehrstück beschrieben, sondern in der Weise der bewundernden Anbetung verherrlicht. Ein von der Größe des einen weltumfassenden und alles durchdringenden Gottes im Innersten Ergriffener legt das Ergebnis seines heiligen Sinnens in einem Preislied nieder. „Wenn ich dies Wunder fassen will, so steht mein Geist vor Ehrfurcht still.“

So besingt er denn in 1ᵇ—6 die Allwissenheit Gottes, oder vielmehr er macht einen Versuch, nicht etwa sie zu erklären oder das Problem, wie ein persönliches Wesen in die innersten Regungen des andern restlos eindringen könnte, sich näher zu bringen, sondern lediglich sie staunend nach verschiedenen Seiten hin auseinanderzulegen. Die mancherlei Lebensäußerungen des Menschen: Niedersitzen und Aufstehen, Stilleliegen und sich Bewegen, Reden und selbst Denken — alles ist vom Wissen Gottes sozusagen „umschlossen“, nirgends kann er ihm entrinnen: wer mag dieses Wunder aller Wunder begreifen? Man kann es nur verehren, nicht verstehen. Man versteht danach, daß auch heute noch die andächtige Gemeinde der Gottgläubigen keinen bessern Ausdruck für die Anerkennung des Geheimnisses der Allwissenheit kennt als die Worte unsers Psalms.

Dasselbe gilt von der Allgegenwart 7—12. Der Dichter faßt sie freilich nur von der einen Seite. Er denkt weniger an die köstliche Gnadengegenwart, vermöge deren der Fromme den helfenden und erlösenden Herrn sich allezeit nahe weiß, als an die dem Menschen furchtbare Gegenwart seiner Macht. Er hat dabei hier augenscheinlich weniger sich selbst im Auge als einen Gottlosen, der von Gottes Rache gejagt, versuchen wollte, ihm zu ent-

rinnen. Aber die Unmöglichkeit, in abstrakten Begriffen oder Wendungen zu reden, ist so groß, daß er auch hier sofort persönlich und ganz unmittelbar wird und spricht, als ginge es ihn selbst an. Er denkt sich selbst hypothetisch in die Lage jenes Flüchtlings hinein und redet von „Ich“ und „Du“. In höchster Lebendigkeit wird die Flucht des Gottlosen geschildert, der der Nähe Gottes, seinem „Antlitz“ und „Geist“ — beide bedeuten hier dasselbe [1]) — entrinnen will 7. Vergebens. Überall hin, in den Himmel, in die Scheol, an das äußerste Ende des großen, alles umspannenden Ozeans, in die tiefste Finsternis, folgt ihm der rächende Gott, überall kann seine Hand ihn fassen. Man darf nicht fragen, wie denn der Mensch in den Himmel und der Lebende in die Scheol eindringen könne, noch weniger an Beispiele von Himmel- und Hadesfahrten erinnern. Es ist alles Poesie und kühner Gedankenflug: wollte einer je so etwas versuchen, es hülfe ihm nicht. Ein interessantes Stück antiker Naturbeseelung enthält hingegen das Wort von den „Flügeln“ der Morgenröte 9. Die Sonne steigt aus dem Meere im äußersten Osten auf. Ihr geht voran das Morgenrot [2]), das, kaum am Horizont erschienen, in kürzester Frist hoch am Himmel hinaufgestiegen ist, bis es von der nachfolgenden Sonne verdrängt wird. Der blitzschnelle Lauf am Himmel hin läßt das Morgenrot auch den Griechen als beflügeltes Wesen erscheinen, dessen mächtige Schwingen ihm besondere Schnelligkeit verleihen. Könnte er sie erlangen und in wenigen Augenblicken bis ans äußerste Westmeer entrinnen und dort in das Dunkel sich hüllen, das die scheidende Sonne des Abends umgibt — Gottes Flug wäre noch schneller, und der Ort, der sonst in ewige Nacht gehüllt ist, ware durch ihn mit einem Schlag in Licht verwandelt, das des Flüchtigen Aufenthalt enthüllte.

13—16 Das göttliche Vorherwissen. — Woher aber das alles, besonders jenes geheimnisvolle Allwissen Gottes dem Menschen gegenüber, von dem das Gedicht, augenscheinlich weil es die Seele des Dichters am meisten beschäftigte, ausgegangen war? Es ist die natürliche Folge der Schöpferherrlichkeit Gottes. Der Künstler, der das Wunder des menschlichen Leibes und vor allem seiner innern Organe, als deren Vertreter die Nieren genannt werden, hervorgebracht und ihn wie ein kunstreiches Gewebe im Mutterleibe „gewoben“ hat, muß wohl sein eigenes Werk bis auf den tiefsten Grund kennen 14. 13. Er kennt darum nicht bloß den Leib, er kennt auch die Seele von Anfang an (מְאֹד). Sie hat ja dort drinnen, bei Herz und Nieren ihren Sitz 15. Schon ehe das Gebilde fertig war, als es tief unter der Erde bereitet wurde, waren alle seine Schicksale in Gottes Buch verzeichnet 16. Die auch sonst

[1]) Die Gleichsetzung ist bedeutsam. Die alte Dichtung hätte hier die Hand oder den Arm verwandt. Auch sie kommen noch in 10. Aber daß daneben und zuvor der Geist auftritt, zeigt, wie stark die Vergeistigung Jahwes schon vorgeschritten ist. Denn mit dem Geist als Lebensprinzip hat das Wort hier ebensowenig zu tun als mit dem ethischen Wesen Gottes. Es ist die geistige Nähe Gottes, die wie der Blick seines Auges und Antlitzes alles durchdringt. Die körperliche Nähe Gottes in 10 wird dadurch dem vorgeschrittenen Bewußtsein erträglicher gemacht.

[2]) Es schläft bei ihr und kann geweckt werden 57, 9.

bekannte Vorstellung von der „Mutter Erde“ [1]), die vielleicht auch in Hi 1, 21 (vgl. Sir 40, 1) leise durchschimmert, scheint auch hier zutage zu treten. Die naive Anschauung primitiver Zeiten und Völker kann sich das Wunder der Entstehung des menschlichen Lebens nur so vorstellen, daß es an geheimen Orten — im Innern der Erde, in tiefen Brunnen oder Teichen — von eigenen Gottheiten gebildet und dann in der Stille der Nacht zur obern Welt gebracht und in den Schoß der Mutter gesenkt werde. Einen weiteren Anklang an eine weitverbreitete Vorstellung enthält die Erwähnung des Lebensbuches. Die Vorstellung ist hier etwas anders als in Ps 56, 9 und 69, 29, wo von einem Buch die Rede ist, in das Jahwe die noch Lebenden und ihre Taten einträgt, solange sie leben. Hier hingegen erfahren wir, daß dieses Buch, schon ehe der Mensch ward, alle seine Tage und Schicksale enthält, also zugleich sein Schicksalsbuch ist. Auch die Babylonier wissen von Schicksalstafeln, auf denen die Schicksale der Menschen zuvor geschrieben stehen, und von einem Buche, das die Zauberkraft hat, daß die in ihm Eingetragenen leben bleiben und die aus ihm Getilgten sterben [2]). In unserem Psalm bedeutet das Buch Gottes den Versuch, das Problem des göttlichen Vorherwissens und Vorherbestimmens auf einen konkreten Ausdruck zu bringen.

17. 18 Stoßseufzer. — Ähnlich wie am Ende der ersten Hauptstrofe in v. 6, so, nur noch stärker, fällt nach alledem Gottes Größe dem Dichter auf die Seele. Es lastet wie ein Druck auf ihm, daß er dem Reichtum und der Tiefe der göttlichen Gedanken nicht nachkommen kann — er kann sie nur staunend anbeten und etwa wie Paulus ausrufen: O welch' eine Tiefe der Weisheit und Erkenntnis Gottes . . .! Nicht einmal zu zählen vermöchte er sie: wollte er Tag und Nacht fortzählen, er stünde am andern Morgen immer noch dabei; oder falls der Text bei der außerordentlichen Kürze der Ausdrucksweise zu ändern wäre: glaubte er am Ende zu sein, so wäre er immer noch mit dem Thema „Gott“ beschäftigt.

19—22 Untergang der Gottlosen. — Fast befremdlich klingen in diesem Zusammenhang die nun folgenden Verse mit ihrem Wunsche nach Vernichtung der Gottlosen und ihrem leidenschaftlichen Haß gegen sie. Da der vorangegangene Hymnus nichts von Widersachern verriet, die den Dichter anfeinden, ist man überrascht, plötzlich von ihnen zu hören, vollends mit dieser Leidenschaft. Aber israelitisches Bewußtsein dachte anders. Je höher der Fromme Gottes Größe und sein schrankenloses Walten preist, desto schwerer drückt ihn der Gedanke, daß sich doch immer noch Gottlose, die Gott widerstreben und des Namens von Jahweverehrern nicht würdig sind — so wird 20' zu verstehen sein — unter seinem Volke finden. Die Existenz des Gottlosen wird ihm wie manchem andern Psalmdichter zum Problem, dessen Lösung ihm

[1]) Vgl. A. Dieterich, Mutter Erde, S. 15; Baudissin, Adonis 20. Auch nach dem babyl. Gilgameschepos kommt die Seele aus dem Hades, Greßmann-Ungnad, Gilgameschepos 139.

[2]) Zimmern in KAT³ 400ff. Nabu und Marduk sind hier die Schicksalsbestimmer, die am Neujahrsfest die Lose des Jahres festsetzen; vgl. Hehn in Beitr. z. Assyr. V, 290.

erst gegeben scheint, wenn einmal ihr Ende gekommen sein wird. Daß Gott es bald herbeiführe, ist sein sehnlicher Wunsch, um so mehr als, wie es nach 19[a] scheint, er selbst und die Seinen unter ihnen zu leiden haben. So wirkt beides, persönliche Erfahrung und die Sache Gottes, zusammen, sein Gefühl gegen sie zum leidenschaftlichen Hasse zu steigern. Aber die Sache hat die Oberhand: als Hasser Gottes haßt er sie. Wo sein Gott und die Religion in Frage kommen, da kennt Israel keine Schonung, sowenig als der Islam bis heute sie kennt. Der Gedanke religiöser Duldung ist dieser Betrachtungsweise ein Unding. Das ist ihre Schranke, aber auch ihre Stärke. „Die Religion, die die Alleinwirksamkeit Gottes aufs höchste steigert, faßt Gottes Herrschaft nicht als Sache der ethischen Erziehung, sondern als Machtfrage auf; Unglaube ist Empörung" (Duhm.). Der letzte Grund ist wohl, daß man nicht verstehen kann, wie ein Mensch einem solchen Gotte überhaupt widerstreben mag — es muß böser Wille sein. Vgl. zu 104, 35. Auch hier ist es nicht Rachelust, sondern die Trauer um das Vorhandensein der Gottlosigkeit, was den Dichter leitet, vgl. im Register: „Sorge um Gottes Sache". Vgl. noch S. 425 ob.

Wie wenig der Dichter die Empfindung hat, mit dieser Unduldsamkeit etwas Gott Mißfälliges gesagt zu haben, zeigt nichts besser als der Abschluß **23. 24**. In wahrhaftem sittlichem Ernste bittet er hier, daß Gottes Allwissen den Zustand gerade seines Herzens untersuchen möge. Wäre er auf falschem Wege, dem Wege zum Verderben (vgl. Ps 1), so möge Gott ihn auf den rechten Weg führen, den Weg zu dauerndem Leben, womit wahrscheinlich nicht einfach an irdisches langes Leben, sondern eher an das Leben im kommenden messianischen Reiche gedacht ist.

Die Zeit des Gedichtes wird kaum vor dem Buch Hiob angesetzt werden dürfen, wozu auch die stark vom Aramäischen beeinflußte Sprache zu stimmen scheint.

140 Schutz vor Widersachern!

[1] Dem Musikmeister; ein Psalm; von David.
[2] *Errette mich, Jahwe, von den bösen Menschen,*
vor den frevlen Leuten behüte mich; 4+3
[3] *die Böses gedenken in ihrem Herzen und täglich Krieg erregen*[a]. 4+3
[4] *Sie schärfen ihre Zunge wie Schlangen,*
der Ottern Gift ist unter ihren Lippen. [Sela] 3+4

[5] *Bewahre mich, Jahwe, vor der Gottlosen Händen,*
vor den frevlen Leuten behüt mich, 4+3
die gedenken, meinen Gang ins Wanken zu bringen[b],
[6] *Hoffärtige verstecken mir Schlingen;* 4+3
'Übermütige'[c] *spannen ein Netz, legen mir Fallstricke zur Seite des Wegs* [Sela]. 3+4

[7] *Ich sage zu Jahwe: mein Gott bist du:*
[Jahwe] *vernimm die Stimme meines Flehns!* 4+3

[8] *O Herr, Jahwe, meine starke Hilfe,*
du beschirmst mein Haupt am Schlachttag. 4+3
[9] *Gewähre nicht, Jahwe, des Gottlosen Gelüst*[d],
'was sie sinnen'[e], *laß nicht gelingen!* 4+3
[10] *'Möchten sie nicht erheben über mich das Haupt'*[f]
das Leid, das sie reden, decke sie(?)[g]*!* 4+3
[11] *'Er lasse regnen'*[h] *auf sie feurige Kohlen,*
stürze in Gruben[i] *sie, daß sie nicht aufstehn!* 4+3
[12] *Ein böses Maul wird im Land nicht bestehn,*
den Gewaltmenschen jage das Unheil in Stößen! 3+4

[13] *Ich weiß, Jahwe führt des Elenden Sache, das Recht der Armen [schafft er]*[k]. 4+3
[14] *Ja, es werden die Gerechten deinem Namen danken,*
und die Frommen vor deinem Angesicht bleiben. 4+3

a) גזר = גזה Prv 15, 18. Andere lesen יָגֹז Piel von גזה. b) v. 6 würde besser beim nächsten Glied beginnen, vgl. 𝔊 und Hie. c) 𝔐 „und Seile"; l. חֹבְלִים (Ehrl.). d) 𝔐 = מַאֲוַיֵּי von מַאֲוָה, aramais. Bildung. e) l. אֲשֶׁר זָמְמוּ ein nomen זָמָם ist sonst nicht bezeugt. f) l. אַל־דָּרְמוּ עָלַי רֹאשָׁם cf. 𝔊. Das folgende מְסָבָי (die mich umgeben?) läßt sich nicht deuten und ist wohl zu streichen. g) = komme über sie? h) l. יַמְטֵר; nachher sind die Akzente zu ändern. Ebenso in v. 12. i) Doch ist das Wort unsicher; l. ? בְּמַהֲמָה „elends", vgl. ἐσπευσμένως. Grätz u. Cheyne nach 141, 10 במכמרות. k) ergänze etwa יִתֵּן.

Das Lied gehört zur Klasse der besonders bei Ps 64, auch 120 u. 142 beschriebenen Gebete, die auf die innern Gegensätze der religiösen Richtungen im Judentum anspielen. Die Lage ist durch die einführenden Verse 2—6 deutlich gekennzeichnet: streitsüchtige Verleumder, ränkesüchtige und gehässige Feinde bedrohen den Beter und die ihm Gleichgesinnten; zu v. 3 vgl. 120, 7; zu 4 vgl. 10, 7; zu 6 vgl. 9, 16; 64, 6 u. ö. Es scheint demnach, daß gewisse Wendungen typisch waren. — Der weitere Verlauf des Psalms erinnert stark an den von Ps 64. In 7—12 fleht der Psalmist Gottes Strafgericht auf die Häupter seiner Widersacher herab in der Weise von 11, 6. Der starke Glaube, daß Gott mit den Seinen ist, der ihrer Frömmigkeit Kraft und ihnen selbst die Möglichkeit gibt, in schwerer Drangsal auszuharren, läßt sich bei vielen dieser alttestam. Frommen nicht trennen von dem glühenden Wunsch und der zuversichtlichen Erwartung, daß Gott die Bösen sichtbar hinraffen und ihnen selbst die Befriedigung gewähren werde, ihren Untergang zu schauen. So ist es auch unserm Dichter ein selbstverständlicher Grundsatz 12, daß ein אִישׁ לָשׁוֹן, ein Mensch mit böser Zunge, auf die Dauer nicht im Lande bleiben, sondern hingerafft werden werde — nach der Regel von 25, 13 oder 37, 9. 11. Das Wohnen im Lande ist Beweis göttlicher Gnade. Bei der Bildung dieses Ausdrucks mag noch die Erinnerung an das Exil nachwirken.

Dieselbe Vorstellung kehrt im Abgesang 13. 14 wieder, verbunden mit der zu Ps 64, 11 u. 142, 8 besonders deutlich ausgesprochenen und deshalb dort näher erläuterten Beziehung auf die Gesamtheit der Gesinnungsgenossen. Das

„Bleiben vor Jahwes Antlitz“ denkt wohl ebenfalls an das Wohnenbleiben im Lande, aber es ist zugleich als ein Weilen in Gottes Gnadengegenwart gedacht. So kommt der Ausdruck dem „Schauen“ von Gottes Antlitz nahe; s. zu 11, 7 16, 11 u. ö.

141 Schutz vor Verfolgern!

1 Ein Psalm Davids.
Ich ruf dich, Jahwe; zu mir eile; vernimm meine Stimm, wenn ich dir rufe! 3+3
2 *Mein Gebet bestehe als Rauchopfer vor dir,*
mein Händeaufheben als ein Abend-Speisopfer. 4+4

3 *O setze Jahwe eine 'Wacht'*[a] *meinem Mund,*
eine 'Hut'[b] *der Tür*[c] *meiner Lippen!* 4+3
4 *Laß mein Herz sich nicht neigen zu Bösem, zu begehen Taten in Bosheit* 3+3
mit Menschen, die Übeltäter, von ihren Leckerbissen will ich nicht kosten! 3+3

5 *Ein Gerechter schlage mich in Liebe, züchtige mich*[d]*;*
das gute[e] *Öl soll mein Haupt nicht verschmähn*[f] . . . . . .
6 7 . . . . . .[g]
8 *Denn auf dich sehn, o Herr*[h]*, meine Augen;*
in dir ich mich berg, — gieß nicht aus mein Leben! 3+4
9 *Bewahr mich vor der Schlinge, mit der sie mir nachstellen,*
und der Übeltäter Fallstricken! 4+3
10 *Mögen fallen in ihr Netz*[i] *die Gottlosen zumal*[k]*,*
während ich ganz heil[l] *hingehe!* 4+3

a) Statt des unbezeugten שְׁמָרָה „Wache“ l. שְׁמֻרָה. b) 𝔐 ist als Imp. Qal mit Dag. forte euphon. gedacht: „bewahre“ GK 20[h]; doch ist ein Nomen נְצֻרָה angezeigt. c) = הֶלֶת, viell. bloßes Versehen. d) Viell. auch konzessiv: „schlägt mich ein G. mit L. (Accus. adverb.) und züchtigt mich, so . .“. e) wörtl. „Öl des Hauptes“, mit dem man als dem besten den Kopf salbt, so 𝔗; doch könnte auch „giftiges, bitteres“ Öl (mit Beziehung auf die Schläge) gemeint sein. f) = יִנְּאֵנִי. g) Der ganze Rest von v. 5, dazu die vv. 6 und 7 sind vollkommen dunkel. Wörtl.: „dann noch und mein Gebet in ihren Bosheiten (wider ihre B.?). 6 Hinabgestürzt wurden in die Hände (Gewalt) des Felsens ihre Richter und gehört haben sie meine Worte, denn sie sind lieblich. 7 Wie wenn einer pflügt und spaltet im Erdreich, sind unsre Gebeine ausgestreut am Rande der Scheol“. h) 𝔐 + Jahwe. i) l. das Pluralsuff. nach 𝔖. k) mit Änderung der Akzente, s. BH. l) nach dem Sinn ergänzt; אנכי ist emphatisch vorangestellt; עד = „während“ (GB 558) von der Gleichzeitigkeit.

Soweit dieses Gedicht bei seinem besonders unsicheren Text eine zuverlässige Deutung zuläßt, ist es ein Gebet in großer Not, dem Sänger durch Feinde bereitet. Nach den Ausdrücken in v. 9 f. denkt man am besten an Volksgenossen, womit der Psalm in die Klasse der zu Ps 64 näher beschriebenen Lieder gehören würde. Was er erbittet, ist zunächst, daß seine Zunge und sein Tun bewahrt bleibe 3. 4; erst weiterhin bittet er um äußeren Schutz 9 und sogar um die Bestrafung — nicht gerade den Untergang — der Gottlosen in ihren eigenen Anschlägen 10. Wie über die letztere Wendung des Gebets zu urteilen

sei, ist früher, z. B. bei Ps 139 (S. 421 f. oben) dargelegt. Vergessen darf, wenn die Bitte sich auf diese allgemeine Form beschränkt, nie werden, daß ein solcher Wunsch nicht lediglich Ausfluß der Rachelust oder Schadenfreude zu sein braucht. Wenn es sich um große Gegensätze der Weltanschauung handelte, und der Redende nicht für sich allein, sondern als Glied und etwa Führer einer Gruppe spricht, so kann die Bitte der vielleicht scharf zugespitzte Ausdruck der Sorge für die gute Sache sein. —

Daß hier die letztere Auffassung ihr Recht hat, darf man vielleicht aus der Hauptbitte in 3. 4. schließen. Des Betenden Hauptanliegen scheint, daß er den mancherlei Versuchungen, die das Treiben der Weltmenschen für ihn in sich birgt, Widerstand leisten könne. Die eine ist die, daß er sich von ihnen zu ihrem Tun verführen ließe. Die einflußreichen und angesehenen Kreise, an die hier wohl gedacht ist, mögen Mittel genug gehabt haben — üppige Mahle eingeschlossen — die einfachen Leute zu sich herüberzuziehen 4. Das ist das Eine. Das Andere sagt 3. Waren sie reich und angesehen und ging es ihnen äußerlich wohl, so lag das Problem göttlicher Gerechtigkeit und das Hadern gegen sie den Frommen um so näher. Mag Gott mich behüten! Vgl. 73, 4 f. Vielleicht findet von hier aus auch 16, 4 seine Erklärung.

Von besonderem Interesse ist noch, daß in 2 das Gebet dem Opfer gleichgestellt wird. Hier setzt ohne jede Polemik gegen das Opfer eine Anschauung ein, die schließlich mit Notwendigkeit zur Beseitigung des äußern Kultus führen mußte. Jetzt schon gilt er im Grunde für entbehrlich. Demnach gehört unser Dichter jedenfalls zu denen, die aus der profetischen Predigt den Grundsatz von der Anbetung Gottes im Geist und der Wahrheit gelernt hatten; vgl. weiter zu Ps 40, Ps 50 u. a.

Über die Zeit des Liedes läßt sich wenig sagen. Auch aus v. 7 läßt sich, selbst wenn die in Anm. g gebotene Übersetzung zutreffen sollte, kaum Bestimmtes entnehmen. Wohl aber verdient die Tatsache Beachtung, daß in v. 2 die abendliche Minha genannt wird. Seit der mittleren und spätern Königszeit wird beim täglichen Opfer zwischen ʿOla und Minha geschieden, jene gehört dem Morgen, diese dem Abend, vgl. m. Komm. zu 2 Kön 16, 15. So scheint es bis auf Esra geblieben zu sein Esr 9, 4 f.; Neh 10, 34. Nach Esra wird das Abendbrandopfer üblich geworden sein, wie es Ex 29, 38 ff. und besonders Num 28, 3 ff. fordert. An diesem Maße gemessen könnte das Lied nicht jünger als Esra sein.

v. 5 scheint einen Grundsatz auszusprechen, der etwa dem von Prv 27, 6 gleichkommt: lieber vom Freunde gezüchtigt als vom Feinde geküßt. Doch kann nur die erste Hälfte des Satzes (bei dem üblen Zustand des Textes) sicher belegt werden.

142 Bitte in schwerer Verfolgung.

[1] **Maskil von David, als er in der Höhle[a] war. Ein Gebet.**
[2] *Laut schreie ich zu Jahwe, laut flehe ich zu Jahwe,* 3+3

3	*schütte aus meine Klage vor ihm,*	*zeige an vor ihm meine Not:* 3+3
4	*wenn mein Geist mir in Ängsten ist,*	*so kennest doch du meinen Weg!* 3+3
	Auf dem Pfad, den ich gehen soll,	*versteckt man mir Schlingen.* 5
5	*Ich blicke nach rechts 'und schau aus'* [b]:	*niemand achtet mein;* 5
	genommen ist mir die Zuflucht,	*niemand fragt nach mir!* 5
6	*So schrei ich zu dir, Jahwe* [und sage]:	*du bist meine Zuflucht,* 5
	mein Teil in der Lebenden Land	5
7	*O merke doch auf mein Flehn,*	*ich bin ja gar schwach;* 5
	rette mich von meinen Verfolgern,	*sie sind mir zu mächtig!* 5
8	*Führ mich aus dem Kerker heraus,*	*daß ich danke deinem Namen:* 5
	mich werden die Frommen umringen,	*wenn du wohl an mir tust.* 5

a) Denkt wohl (wegen v. 8) an die Höhle von Adullam 1 Sam 22, 1. Doch ist viell. wie dort מְצָדָה „Bergfeste" zu lesen. b) l. וְרָאֵה s. d. Erklär. Einfacher, doch vielleicht zu einfach, wäre וּשְׂמֹאל „und nach links".

Das schöne und tief empfundene Lied gehört wie Ps 64. 120. 140 u. a. zur Klasse der bittenden Einzelgebete, in denen einer aus der Mitte der Frommen über schwere Verfolgung durch die Gegner klagt. Man vergleiche im allgemeinen den Exkurs zu Ps 64. Die Verhältnisse sind wohl die dort geschilderten. Nach v. 8 ist sogar möglich, daß der Betende geradezu in Gefangenschaft gehalten wäre. Doch kann auch ein starkes Bild vorliegen. Jedenfalls ist das Leid, das ihn drückt, verschärft durch das auf der Seele schwerlastende Gefühl der Einsamkeit. Auch von seinen Freunden fühlt er sich verlassen. S. noch zu v. 5.

Aufbau und Verlauf des Liedes sind überaus einfach. 2—4[a] führen die Bitte ein und lassen erkennen, daß das Gebet aus einer schwer geängsteten Seele geflossen ist. Aber in aller Not weiß der Beter Gott sich nahe. Sein Glaube gibt ihm die Zuversicht, daß Gott seine נְתִיבָה — das kann hier nur seinen Lebensweg, sein Schicksal sein — kennt und in treuen Händen hält (vgl. דֶּרֶךְ 1, 7; Jer 12, 1). Zu 3 vgl. Ps 42, 4 f., zu 4 Ps 143, 4. 8. — 4[b]—6 folgt die Klage. Seine Lage scheint hoffnungslos. Feinde ringsum. Auf Schritt und Tritt legt man ihm Schlingen, wozu 64, 6 zu vergleichen ist. Sie sind hier Bild der überall lauernden Gefahr. Er schaut sich nach Hilfe um da, wo die Hilfe herzukommen pflegt. Die rechte Seite ist die Glück bringende (Ps 110, 5; 121, 5). Doch umsonst. So sieht er sich auf Gott geworfen. Er ist der Einzige, der ihm bleibt, sein einziger fester Besitz חֵלֶק unter allem was lebt. Denn auch die Freunde sind, wie es scheint (s. ob.), diesem Ärmsten untreu geworden. Vielleicht hängt dies harte Los mit seiner Haft zusammen. Um so stärker und sieghafter ringt sich hier das Gottvertrauen durch — ähnlich wie in 31, 15 ff. — Die Schlußbitte 7. 8, die zunächst das Mitleid Jahwes erregen will, geht dann in 8 über in das nicht seltene Motiv des Gelübdes: hat Jahwe errettet, so soll ihm Dank und Preis werden vgl. z. B. 13, 6; 22, 23 Hier aber wird das Motiv erweitert: nicht ich allein, alle Frommen sollen dich

dann preisen. Sie werden im Triumf sich um mich scharen und mit mir jauchzen, daß Gott einen der Ihren begnadete. Ähnlich auch in 22, 24 und besonders 64, 11 (s. dort). Stä. erinnert mit Recht daran, ein wie starkes religiöses Gemeingefühl der Frommen Israels hier durchbricht: die Errettung des Einen wird als Sieg aller empfunden und gefeiert, d. h. als Sieg der guten Sache der Frommen. Was einer erlebt, erleben alle und sie empfinden es als Ermunterung im Kampf der Geister.

143 Bußpsalm in Anfechtung durch Feinde.

1 Ein Psalm von David.
Jahwe, erhör mein Gebet, merk auf mein flehentlich Bitten, 3+3
in deiner Treue, deiner Billigkeit erhör mich!
2 *Geh nicht ins Gericht mit deinem Knecht, vor*[a] *dir ist kein Lebendiger gerecht!* 3+3

3 *Denn der Feind verfolgt meine Seele und schlägt mein Leben zu Boden*[b], 3+3
versetzt mich in Finsternis wie die, so längst tot sind. 5
4 *Nun schmachtet in mir mein Geist, mein Herz ist mir im Leibe erstarrt.* 3+3
5 *Ich gedenke an die vorigen Zeiten, ich sinne über all deine Taten,* 3+3
denke nach über die Werke deiner Hände; 3
6 *breite aus meine Hände zu dir: meine Seel ist wie lechzendes Land!* [Sela] 3+3

7 *Eilends erhör mich, Jahwe, mein Geist vergeht;* 5
verbirg nicht dein Antlitz vor mir, sonst gleich ich[c] *ins Grab Gesunkenen!* 3+3
8 *Laß am Morgen mich vernehmen deine Gnade, denn ich traue auf dich;* 5
tu mir kund den Weg, den ich gehn soll, denn zu dir erheb ich die Seele. 3+3
9 *Errett mich von meinen Feinden, Jahwe, auf dich 'harre' ich*[d]. 5

10 *Lehr mich nach deinem Wohlgefallen tun, denn du bist mein Gott,* 5
dein guter Geist leite mich auf ebener 'Bahn'[e]*!* 5
11 *Um deines Namens willen*[f]*, belebe mich, und führe meine Seele aus der Not;* 3+3
12 *in deiner Gnade tilg aus meine Feinde,*
bring um alle, die ängsten meine Seele; 3+3
ich bin ja dein Knecht.

a) 𝔐 + כִּי. b) Vgl. 7, 6; eigtl. „zu Boden zermalmt" — Prägnanz. c) eigtl. „und so würde ich . .", vgl. in betreff der Betonung zu 28, 1. d) 𝔐 würde etwa heißen: „zu dir habe ich bedeckt"; l. mit 1 hebr. Ms חָסִיתִי (oder viell. nach Hier. כְּסֻתִּי „bei dir bin ich bedeckt, geborgen"). e) 𝔐 „in ebenem Land"; doch l. mit etlichen Mss בְּאֹרַח. f) 𝔐 + Jahwe und nachher: in deiner Gerechtigkeit.

Das Lied verläuft in Anrufung 1. 2, Klage 3. 4, Vorbereitung der Bitte 5. 6, worauf die Bitte selbst in zwei Gängen folgt 7—9 und 10—12. Es berührt sich äußerlich mehrfach mit Ps 142, innerlich und dem Geiste nach besonders mit 27[B], nur daß hier der Kernpunkt des letztern Liedes, die Erkenntnis der eignen Sünde als Anlaß des Leids noch viel kräftiger als dort erfaßt ist 2, und dementsprechend auch noch nachhaltiger als dort als der Weg

zur Rettung die Umkehr, das Gewinnen des eignen richtigen sittlichen Standes zu Gott und Menschen, erkannt ist 8ff. Wenn nach diesen Bitten im Unterschied von 27^{B} noch die Bitte um Hebung des Leids folgt, so wird man dies, wie es an sich nicht zu beanstanden ist, hier vor allem aus der besonderen Schwere der Notlage verstehen dürfen. Hingegen steigt das Lied am Schluß in 12 allerdings merklich von seiner Höhe herab, indem es die Vernichtung der Feinde erbittet.

Mit vollem Recht hat schon die alte Kirche dieses Lied in die Reihe ihrer Bußpsalmen aufgenommen. In der Tat schlägt es, wenn von der eben erwähnten Schranke abgesehen wird, Töne an, die in jeder durch feindselige Menschen — und dann zumeist nicht ohne alle eigene Schuld — geschaffenen Notlage allezeit nachklingen können. Sind auch die Wendungen nicht immer original, so scheinen doch die Gefühle, die sie ausdrücken, durchaus natürlich und unmittelbar empfunden. Die starke religiöse Kraft und das tiefe Verlangen nach Einheit mit Gott und durch sie nach Einheit mit den Menschen sind nicht gemacht.

Die Lage des Dichters geht aus 3f. 7^{b}. 12 deutlich hervor. Feinde im eignen Volke, in der Weise der zu Ps 64 geschilderten, setzen ihm heftig zu, so daß er um das eigne Leben — ob wirklich oder in seiner durch die Notlage gesteigerten Einbildung — fürchten muß; zu v. 3 vgl. 7, 6; zu v. 4 vgl. 77, 4; 142, 4. Aber er verkennt nicht, daß „Gott sie es geheißen“ 2 Sam 16, 11: es ist ein Gottesgericht, die allgemeine Sündenschuld forderte auch von ihm ihren Tribut; mag nur Jahwe ein milder, nicht nach dem strengen Recht, sondern nach seiner Verheißungstreue und nach Billigkeit — das bedeutet hier wie so oft in DtJes צדקה — urteilender Richter über ihn sein! 1. 2. — So schickt er sich denn, indem er die Hände verlangend nach Gott ausbreitet (1 Kön 8, 22), zum Gebet an. Wie ein dürres Erdreich nach Regen, so dürstet seine Seele nach Gott und seiner Hilfe 63, 2; 42, 3. Und der Gedanke an Jahwes Hilfen in alten Tagen stärkt seinen Mut dazu, wie den des Dichters von 22, 5f. 5. 6. — Was er erfleht, ist und kann nach dem Sündenbekenntnis von 1. 2 nichts sein als Gnade. Nichts von Beteuerung der Frömmigkeit und der Unschuld — nur die Bitte um Erbarmen, freundliches Zuwenden des Antlitzes, Anbrechen des „Morgens“ göttlicher Gnade nach der Nacht der Trübsal und der Verhüllung göttlicher Gnadensonne (vgl. zu 90, 14; 46, 6) und endlich um Weisheit und Stützung im Einschlagen des rechten, einwandfreien sittlichen Verhaltens gegen Freund und Feind erklingt hier und sie wird lediglich gestützt durch die Versicherung des harrenden Vertrauens und gläubigen „Erhebens“ der Seele zu Gott 7. 9. — Ja sein Hauptanliegen, das Tun nach Gottes Willen, liegt ihm so sehr und so sehr als erstes am Herzen, daß er mit ihm noch einmal einsetzt und, wissend, wie wenig eigene Kraft vermag, die Gnadenhilfe des göttlichen Geistes noch besonders erfleht, vgl. 51, 13. Jetzt erst wagt sich, aus nun gedemütigtem Herzen, auch die Bitte um Erhaltung am Leben und Beseitigung der äußern Not hervor — freilich

nicht ohne am Schlusse zu bekunden, daß auch dieser sittlich ernste Beter die Schranke seiner Zeit noch nicht ganz überwunden hatte **10—14**.

144 Gebet um die messianische Herrlichkeit.

Von David.

Gepriesen sei Jahwe, mein Hort, 3
der meine Hände lehret den Streit, meine Fäuste den Krieg; 5
2 *meine Huld, meine Burg, meine Feste, mein Erretter,* 4
mein Schild, und dem ich vertraue, der 'Völker'[a] *unter mich zwingt!* 3+3
3 *Jahwe, was ist ein Mensch, daß du ihn kennst,*
ein Menschenkind, daß du sein achtest? 3+3
4 *Der Mensch, einem Hauch gleicht er, seine Zeit fährt dahin wie ein Schatten.* 3+3
5 *Jahwe, neige deinen Himmel, fahr herab, rühre die Berge an, daß sie rauchen;* 3+3
6 *blitze Blitze und zerstreue sie, schieße deine Pfeile und schrecke sie!* 3+3
7 *Recke aus deine Hand*[b] *in der Höhe* [erlöse mich], 3
errette mich aus großen Wassern,
aus der Hand der Kinder der Fremde; 3+3
8 *deren Mund nur Falschheit redet, deren Rechte eine Lügenrechte!* 3+3

9 *Gott, ein neu Lied singe ich dir, spiele dir auf zehnsaitiger Harfe,* 3+3
10 *der du gibst den Königen Sieg, erlösest deinen Knecht David!* 3+3
11 *Vom mörderischen Schwert löse mich*[c]
und errette mich aus der Hand der Fremden, 3+3
deren Mund nur Falschheit redet, deren Rechte eine Lügenrechte; 3+3
12 *daß seien unsre Söhne in ihrer Jugend wie wohlgezogene Pflanzen,* 5
unsre Töchter gleich Säulen, gemeißelt am Bau eines Tempels; 5
13 *daß unsre Speicher*[d] *voll seien, herausgebend Vorrat auf Vorrat;* 5
unsre Schafe tragen tausend, zehntausend auf unseren Triften; 5
14 *unsere Rinder beladen, ohne Unfall*[e], [f] *keine Klage auf unsern Gassen!* 5

15 *Wohl dem Volk, dem es also geht, wohl dem Volk, des Gott Jahwe ist!* 3+3

a) l. עַמִּים. b) l. יָדְךָ. c) mit verändertem Versschluß, s. 𝔊. d) so nach dem Zeugnis der alten Übersetzer. Der Plur. מְזֻוִים würde (falls das Wort richtig überliefert ist — der Sinn steht fest) einen Sing. מְזִי voraussetzen. e) פֶּרֶץ sonst Riß, Bresche; hier nach 2 Sam 6, 8; 1 Chr 13, 11. f) 𝔐 + eigtl. „keine Ausziehende"; doch liegt wohl eine verstümmelte Glosse vor.

Das Lied beginnt in 1—11 mit einer Zusammenstellung aus andern Psalmen mit einigen freien Zusätzen. Es wird hymnisch begonnen und dann um Errettung vor heidnischen Feinden gebeten. Ein „neues Lied" (vgl. zu 33, 2 f.) soll dann für den Sieg des Königs und die Rettung Davids danken (9. 10). Ein Ausblick auf die messianische Segenszeit, ursprünglich anderem Zusammenhang angehörig und hier verwendet, zeigt uns, daß der Dichter den Schluß von Ps 18 vom messianischen Königtum und seinen Kämpfen gegen die Heiden deutete und somit sein ganzes Lied von jener Endzeit verstand. Das Lied

gehört also in die Gruppe der eschatologischen Lieder, worüber das oben S. 173f. Gesagte zu vergleichen ist. Als Ganzes gehört es jedenfalls den spätesten Psalmen an. Über die Zeit von 12—15 läßt sich nichts Näheres sagen; vgl. noch zu 12.

In 1—11 vgl. zu v. 1^{b}: Ps 18, 35; zu v. 2: Ps 18, 3; zu v. 3: Ps 8, 5; zu v. 4: Ps 39, 6^{b}. 7; zu v. 5: Ps 18, 10^{a}; zu v. 6: Ps 18, 15f.; zu v. 7: Ps 18, 17; zu v. 9: Ps 33, 2f.

In 8. 11 ist mit der Lügenhand ohne Zweifel die zum falschen Schwur erhobene gemeint. In 12—15 ist der Anfang von 12 mit אֲשֶׁר, das hier nur = לְמַעַן־אשר gemeint sein kann, befremdlich. Es wird im ursprünglichen Gedicht gefehlt haben. Auch wäre nicht ausgeschlossen, daß hier ehedem eine freilich etwas hochtönende Schilderung des gegenwärtigen Zustands im Volke gemeint war (Bae.). Der Vergleich der Töchter mit „Ecksäulen" läßt nur an etwas wie Karyatiden denken, die man in nachexilischer Zeit wohl kennen konnte. Doch s. Greßmann PJB 6 (1910) 44. In 14^{b} sind die Worte אין פרץ ואין יוצאת dunkel. Über פרץ in diesem Zusammenhang s. beim Text. Beide Worte können aber, wofern sie beide ursprünglich sind, ehedem einen ganz andern, uns heute ohne den Kontext unzugänglichen Sinn gehabt haben.

145 Hymnus auf Jahwes Größe und Güte.

[1] Ein Loblied; von David.

א *Ich will dich erheben, mein Gott, du König,*
und preisen deinen Namen immer und ewig; 3+4

[2] ב *Jeden Tag will ich dich preisen,*
deinen Namen rühmen immer und ewig. 3+4

[3] ג *Jahwe ist groß und sehr preiswürdig, seine Größe ist unausforschlich.* 4+3

[4] ד *Kindeskinder werden preisen deine Werke,*
und von deiner Gewalt[a] *sagen sie;* 3+3

[5] ה *'reden'*[b] *von deiner herrlichen, schönen Pracht:*
deine[c] *Wunder will ich besingen.* 4+3

[6] ו *Von der Macht deiner Krafttaten sagen sie,*
deine Großtaten, sie will ich erzählen; 3+3

[7] ז *strömen aus das Gedenken deiner 'reichen'*[d] *Güte,*
deine Gerechtigkeit rühmen sie. 3+3

[8] ח *Gnädig und barmherzig ist Jahwe, geduldig und von großer Güte.* 3+3

[9] ט *Jahwe ist allen gütig und erbarmt sich aller seiner Werke.* 3+3

[10] י *Dir sollen danken, Jahwe, alle deine Werke,*
und deine Heiligen sollen dich preisen; 3+3

[11] כ *die Ehre deines Königreichs rühmen und reden von deiner Macht,* 3+3

[12] ל *zu künden den Menschen 'deine'*[e] *Macht,*
die herrliche Pracht 'deines'[e] *Reichs.* 3+3

[13] מ *Dein Reich ist ein urewiges Reich deine Herrschaft währt für und für.* 3+3

ב *'Jahwe ist treu in allen seinen Worten*
und gnädig in allem seinem Tun'[f]. 4+3
14 ס *Jahwe stützt alle, die gefallen sind,*
und richtet auf alle Niedergebeugten: 4+3
15 ע *aller Augen warten auf dich,*
und du gibst ihnen ihre Speise zur Zeit, 3+4
16 פ *du 'selbst'[g] tust auf deine Hand, sättigst alles, was lebt, nach Wunsch.* 3+3
17 צ *Jahwe ist gerecht in allen seinen Wegen*
und liebreich in all seinem Tun; 4+3
18 ק *Jahwe ist nah allen, die ihn anrufen, allen die ihn aufrichtig rufen.* 4+3
19 ר *Er tut, was, die ihn fürchten, begehren,*
und höret ihr Schrein und hilft ihnen. 3+3
20 ש *Er[h] behütet alle, die ihn lieben, wird vertilgen alle Gottlosen.* 3+3
21 ת *Mein Mund soll Jahwes Lob sagen,*
alles Fleisch preise seinen heiligen Namen [immer und ewig]*!* 3+3

a) Eigtl. deinen Krafttaten. b) 𝔐 „und die Angelegenheiten deiner Wunder"; l. nach 𝔊. c) l. וְגַ֫. d) l. רַבִּי־. e) l. die 2 Pers. f) Der Nun-Vers scheint in 𝔐 ausgefallen zu sein. vgl. BH. g) l. אַתָּ֫ה. h) 𝔐 Jahwe.

Das Lied gehört mit 111 und 112 zusammen. Wie beide ist es alfabetisch angeordnet und wie 111 preist es Jahwes Herrlichkeit und Gnade zum Teil in Anlehnung an andere Stellen. Die Selbstaufforderung zeigt, daß das Lied der monodischen Hymnengattung zugehört (vgl. zu v. 1). Vielleicht diente es wie 111 dem engern Kreise der Frommen. Eigenartig ist ihm jedenfalls die starke Betonung des Königtums Jahwes in v. 11 ff., die zeigt, daß in jenen Kreisen, denen auch 111 und 112 zu entstammen scheinen, die Eschatologie lebhafte Vertretung fand. — Die alfabetische Anordnung und die spruchartige Dichtung erschweren die Feststellung eines strengen Gedankenfortschritts. Immerhin lassen sich einzelne Hauptthemen erkennen.

1. 2. Einführung. — Über die Form der Selbstaufforderung vgl. zu 103, 1. — Über das Königtum Jahwes vgl. zu Ps 47, 2 ff. (7). — Das Gelöbnis, Jahwe „immer und ewig" preisen zu wollen, wird sofort erläutert durch das Versprechen, dies „jeden Tag" zu tun -- ein schöner Beleg für den nicht selten nur relativen Charakter des hebräischen עוֹלָם, vgl. 1. Kön 1, 31.

3—9 Jahwes Größe und Güte. — Der Dichter ist von ihr so hingenommen, daß er nicht nur in v. 3 den im Aufgesang verheißenen Preis sofort anhebt, sondern ihn auch von Kindern und Kindeskindern in Aussicht stellt. Aber sein Herz ist so voll, daß er, indem er von jenen kommenden Geschlechtern redet, zugleich mit dem eigenen Preise dazwischen kommt 5[b], 6[b]. — v. 3 ist durch 48, 2 und v. 8 durch Ex 34, 6 beeinflußt. v. 8 und 9 könnten die Preisrede der Kindeskinder selbst darstellen; doch wird man besser auch hier den Dichter wieder von den kommenden Geschlechtern unmittelbar zum eigenen Preis auf Jahwe übergehen lassen.

10—13a Das Reich Gottes. — Hier wird der Gedanke vom Königtum Jahwes (s. zu v. 1) und von der ewigen Herrschaft über die Welt, die er aufrichten wird, zum Gegenstand besondern Preises gemacht, und zwar zum Teil in überschwenglichen Worten. Die ganze Schöpfung (vgl. 19, 1 ff.), besonders aber die Frommen, sollen aller Welt Gottes Ehre künden, damit sein Ruhm überall erschalle und so alle Welt ihrem rechtmäßigen König sich beuge. — Die Strofe hebt sich von den andern dadurch ab, daß sie nach Art von Ps 103 und besonders 104 andre und die ganze Welt zum Hymnus aufruft. Die Form der Selbstaufforderung wird damit zeitweilig verlassen.

13b—20 Die Äußerungen von Jahwes Treue und Gnade. — 13b gibt das Thema an, 14 ff. führen es aus. Wie der Dichter sich das erwartete Reich Gottes denkt, lehrt 20; vgl. darüber zu Ps 47.

21 Abgesang. — Hier kehrt der Dichter zur Selbstaufforderung zurück, aber so, daß sie zugleich auf alles Lebende ausgedehnt wird.

146 Verlaßt euch nicht auf Fürsten.

1 Halleluja. *Lobe Jahwe, meine Seele!*	3
2 *Ich will loben Jahwe lebenslang, will singen meinem Gott, solang ich bin!*	3+3
3 *Verlaßt euch nicht auf Fürsten, auf Menschen, bei denen kein Heil!*	3+3
4 [Fährt aus ihr Odem,] *sie kehren wieder zum Staub,*	
[am selben Tag] *da sind ihre Pläne dahin.*a	3+3
5 *Wohl dem, des Helfer der Gott Jakobs, des Hoffen bei Jahwe, seinem Gott,*	3+3
6 *der geschaffen die ganze Welt, auch das Meer, und alles, was drinnen,*	3+3
der Treue ewiglich hält; 7 *der schafft den Gedrückten Recht,*	3+3
der gibt den Hungrigen Brot, der hebt der Gefangenen Not.	3+3
8 *Er läßt die Blinden sehn, Gebeugte aufrecht stehn,*	3+3
liebt der Gerechten Geschlecht. 9 *Jahwe behütet den Fremdling,*	3+3
*Witwen und Waisen er erhält, Gottlosen den Weg er verstellt*b.	3+3
10 *Jahwe ist König für ewig, dein Gott Zion für und für.* Halleluja!	3+3

a) 1 Makk 2, 63 zitiert die metr. passendere Form. b) Daß sie vom rechten Wege abkommen; eigtl.: krümmt den Weg.

Das Thema des Psalms liegt in v. 3, und es sieht fast aus, als hätten ein bestimmtes Ereignis oder bestimmte politische Bestrebungen in Israel den Anlaß zu ihm gegeben. Der Gedanke, daß auf Menschen, auch die höchsten, kein Verlaß ist, wird zu einer längern lehrhaften Rede 3—9 ausgeführt, in der das Vertrauen auf Jahwe allein dem falschen Vertrauen auf Menschen gegenübergestellt und mit der lebenschaffenden und lebennehmenden Allmacht (4. 6a b), der Treue (6c) und Gerechtigkeit, besonders der gerechten Milde Jahwes gegen Schwache aller Art (7—9) begründet.

Der Aufgesang 1. 2 gibt dem Ganzen die Gestalt eines Hymnus, indem der Dichter, wie üblich, zum Preis Jahwes aufruft — nur im Unterschied von

der Mehrheit der Hymnen nicht andre, sondern (wie 103 f.) sich selbst. Natürlich sind jene Lieder für eine größere oder geringere Zahl von Genossen der Freude bestimmt, also für eine Gemeinde oder Kultusgenossenschaft. Auch wenn ein Einzelner, etwa ein Vorsänger, anhebt, so ist doch wohl Voraussetzung, daß die Gemeinde den Lobpreis aufnimmt. Unser Lied ist dem Aufgesang nach der Vortrag eines Einzelnen, der wohl auch im Tempel und vor versammelter Gemeinde auftrat, aber lediglich seine Gefühle und Erfahrungen den andern mitteilen will. In unserem Fall dient der Aufgesang und damit das hymnische Gewand, in welches die Mahnrede gekleidet ist, in sinniger Weise dem Zweck, der Mahnung besonderen Nachdruck zu geben, indem das Ganze zu einem Preis des Gottes wird, der des Vertrauens Israels in so hohem Maße würdig ist. Etwas von der uralten Hymnenform lebt damit wieder auf. — Der Abgesang 10 schließt das Ganze mit dem Hinweis auf das messianische Reich, in dem Jahwe alle die Hoffnungen derer, die ihm vertrauen, herrlich erfüllen wird.

Auch hier finden sich manche Anklänge an andere Stellen, vgl. v. 3 mit 118, 8 f.; v. 5 z. B. mit 33, 12 u. Jer 17, 7; v. 7 f. mit 103, 6; 145, 14. Jes 42, 7; v. 9 mit 147, 6; v. 10 mit Ex 15, 18. Eigenartig aber gegenüber andern Liedern im Musivstil ist die gelegentliche Verwendung des Reims: in 6^{bc} *bām* und *-lām*, in 7. 8 *-qīm*, *-bīm*, *-rūm*, *-rīm*, *-fīni*, *-qīm*, in 9^{bc} *-ded* und *-wet*. Vgl. die Übersetzung.

147 Liturgischer Hymnus.

1 Halleluja! *Ja, schön ists, unsern Gott preisen*[a], *ja lieblich; Lobpreis ziemt sich!* 3+3
2 *Jahwe baut Jerusalem auf er sammelt Israels Verstoßne,* 3+3
3 *ein Arzt für zerbrochene Herzen, ihre schmerzenden Wunden verbindend.* 3+3
4 *Er bestimmt den Sternen die Zahl, ruft allzumal sie mit Namen.* 3+3
5 *Ja groß ist unser Herr und vielmächtig, seine Einsicht ist gar ohne Maß.* 3+3
6 *Den Duldern hilft Jahwe auf, erniedrigt Gottlose zum Boden.* 3+3

7 *Stimmt an für Jahwe ein Danklied*[b], *spielt unserem Gott mit der Zither,* 3+3
8 *der den Himmel mit Wolken bedeckt, der spendet Regen der Erde,* 3+3
Gras sprossen die Berge heißt 'und Grün für der Menschen Getier'[c], 3+3
9 *der gibt dem Getier sein Brot, jungen Raben, wenn sie schrein;* 3+3
10 *hat nicht Freude an starkem Roß, nicht Lust an des Mannes Beinen*[d], 3+3
11 *Lust hat Jahwe an den Frommen, die da harren seiner Huld!* 3+3

12 *Jerusalem, preise Jahwe, singe Lob deinem Gott, Zion,* 3+3
13 *daß er festigt die Riegel deiner Tore deine Kinder drinnen dir segnet.* 3+3
14 *Der schafft deinen Grenzen Frieden, dich sättigt mit des Weizens Mark;* 3+3
15 *der sein Wort zur Erde sendet, in Eile läuft sein Gebot;* 3+3
16 *der Schnee wie Wolle spendet, den Reif wie Asche verstreut,* 3+3
17 *sein Eis wie Brocken hinwirft, wer mag seinem Frost widerstehn?* 3+3
18 *Er schickt sein Wort, — es zerschmilzt sie,*
läßt wehn seinen Wind — da rinnt Wasser. 3+3

19 *Er kündete Jakob sein Wort, sein Gesetz und Recht Israel.* 3+3
20 *So hat keinem Volk er getan: das Recht, sie kennen es nicht*[e]. Halleluja. 3+3

a) Infin. fem. GK 52p; אֲלֻדֹתָיו ist Objekt dazu. b) eigtl.: mit Danken. c) d. h. das Arbeitstier; die Zeile ist nach 𝔊 und 104, 14 eingesetzt. Sie fehlt in 𝔊^{A} und der oberägypt. Rezension Rahlfs', weshalb R. sie für sekundär erklärt (SeptSt. II 224); aber sie ist hier kaum zu entbehren. d) Stelle לֹא beidemal zum Verb., so kommt das Metr. in Ordnung. e) 𝔊 𝔖 𝔗 minder gut: läßt er sie nicht wissen.

Auch dieser Psalm ist stark mit Anklängen an ältere Texte durchsetzt; vgl. v. 1 mit 33, 1; v. 2 mit Jes 56, 8; v. 3 mit Jes 61, 1; v. 4 mit Jes 40, 26; v. 8 mit Ps 104, 13f.; v. 9 mit Hi 38, 41; v. 14 mit Jes 60, 17 und Ps 81, 17; v. 19 mit Dt 4, 8. Aber der Dichter weiß sie in geschickter Weise zu einem wohl abgerundeten Ganzen zu verweben, so daß das Gedicht hoch über einem einfachen Zitatenschatz steht.

Die Anlage ist durch den dreimaligen Aufruf zum Preis Jahwes in v. 1. 7 und 12 gegeben. Den Anlaß scheint die Herstellung Jerusalems gegeben zu haben, auf die in v. 2 und 13f. angespielt wird. Del. hat ansprechend vermutet, daß die Einweihung der Ringmauer Jerusalems (vgl. 14) unter Nehemia das Gedicht veranlaßt habe. Daß sie im Herbst gehalten wurde, nicht im Frühjahr, spricht nicht, wie Bae. meint, gegen diese Annahme. Schnee und Eis sind in Palästina keine so unbekannten Dinge, daß ein Dichter sie nicht auch im Herbst als Beweis göttlicher Schöpfermacht anführen konnte: die das ganze Jahr schimmernden Gipfel des Hermon sieht man vielfach im Lande.

Seinen Hauptgedanken nach berührt sich unser Psalm stark mit den vorhergehenden, bes. 145. Es sind die großen leitenden religiösen Wahrheiten, die Israel im Blick auf sein Ergehen und Jahwes Walten an ihm immer wieder nahetraten: Jahwes Schöpfergröße und Allmacht, seine Gnade an Israel und Israels Erwählung vor den Heiden. „Es sind die drei Glaubenssterne, die Israel auf dem dunkeln Wege durch seine Geschichte leuchten und seine Seele über das drückende Gefühl der gegenwärtigen physischen Ohnmacht hinüberheben in die Herrlichkeit der Heilszeit" Stä. Dabei sind diese Gedanken diesmal so geordnet, daß der erste als die religiöse Grundlage alles Heils und Vertrauens durch alle drei Strofen wiederklingt (vgl. v. 4f. 8ff. 15ff.), der zweite in der ersten (3. 6), der dritte in der dritten besonders hervortritt (v. 19f.). Folge der Begnadigung und Erwählung durch den großen Gott ist dann für Israel die Glaubenspflicht des Vertrauens auf ihn allein und nicht auf menschliche Kraft (10f.), aber auch die freudige Erfahrung von Jahwes neugewonnener Huld gegen Stadt und Land (v. 2. 3 und 12—14).

Einzelnes. — Das Halleluja in 1 gehört hier vielleicht ausnahmsweise zum Text, steht aber außerhalb des Metrums wie das griech. ὤμοι bei den Tragikern, vgl. 𝔊 — Die Gebeugten oder Dulder *ʿanawīm* in 6 stehen hier geradezu im Gegensatz zu den Gottlosen, so daß die Gleichung von Dulder = Frommer so gut wie vollzogen ist. — Des Mannes Beine (eigtl. Schenkel) 10 erinnern an den schnellfüßigen πόδας ὠκύς Achilleus Homers — für die Zeiten des Nah-

und Einzelkampfes eine wichtige Eigenschaft des Kriegers. — Die Frage in 17b ist, wie 18 zeigt, durchaus richtig und nicht durch Konjektur („daß die Wasser stehen") zu beseitigen. Der Mensch ist dem Eis gegenüber ratlos — Jahwes Wind schmilzt es mühelos. Zum „Wort" vgl. bei Ps 107, 20 (148, 8).

148 Halleluja von Himmel und Erde.

1 Halleluja.	*Lobt Jahwe vom Himmel her,*	*lobt ihn in himmlischen Höhn!* 3+3
2	*Lobt ihn, seine Engel zumal,*	*lobt ihn, ihr sein ganzes Heer!* 3+3
3	*Lobt ihn, du Sonne, du Mond,*	*lobt ihn, all ihr leuchtenden Sterne!* 3+3
4	*Lobt ihn, ihr obersten Himmel,*	*und ihr Wasser droben am Himmel!* 3+3
5	*Die sollen loben den Namen Jahwes:*	*er gebot, und sie waren erschaffen;* 3+3
6	*er stellte sie hin für immer,*	*gab Gesetz, das 'sie' nicht übertreten*a. 3+3
7	*Lobt Jahwe von der Erde her,*	*ihr Wale und all ihr Ozeane,* 3+3
8	*Feur und Hagel und Schnee und Eis,*	*du Windsbraut, die sein Wort vollführt!* 3+3
9	*Ihr Berge und all ihr Hügel,*	*Fruchtbäume und Zedern zumal;* 3+3
10	*du Wild und du zahmes Getier,*	*was kreucht und alles was fleucht;* 3+3
11	*Erdenkönige und alle Nationen,*	*ihr Fürsten und Richter auf Erden;* 3+3
12	*Jünglinge und auch Jungfraun,*	*die Alten mit den Jungen zumal,* 3+3
13	*sollen loben den Namen Jahwes,*	*denn sein Name allein ist erhaben,* 3+3
	seine Hoheit über Himmel und Erde!	3
14	*Er erhob seines Volkes Horn: —*	*ein Ruhm für all seine Frommen,* 3+3
	für die Israelssöhne,	*das Volk, das ihm 'nahsteht'*b. Halleluja. 4

a) 𝔐 Singular. b) 𝔐 „das Volk seines Nahen" für seiner Nähe; besser l. קִרְבּוֹ (s. d. Erkl.).

Formell mag dieses Gedicht, am Maßstab der hebräischen Hymnendichtung gemessen, seine Mängel haben, da es von dem üblichen Schema solcher Lieder eigentlich nur den Anfang, den Aufruf zum Preis Jahwes, darbietet und ihn zu zwei selbständigen Strofen ausgestaltet hat, während der eigentliche Kern des Hymnus, die Begründung für den Lobpreis, in aller Kürze gegeben und in den Abgesang verlegt wird. Inhaltlich aber ist das Lied von um so mächtigerer Wirkung. Indem der Dichter die übliche Form durchbricht, schafft er seinem übervollen Herzen in ganz freier, durch kein Schema gebundener Weise Luft und bietet uns ein Meisterwerk religiöser Hymnik, das in seinen volltönenden Akkorden und seinem weltumspannenden Universalismus majestätisch einherbraust.

Man stelle sich vor, wie ein solches Lied, das Himmel und Erde, Engel und Himmelschöre, Sonne, Mond und Sterne, Ozeane und alle Elemente, Berge und Hügel, Tiere und Pflanzen, Menschen und Vieh — kurz die ganze Schöpfung zum Mitsingen und Mitklingen aufrief, wenn es mit Begeisterung vorgetragen wurde, auf die Hörer einer naiven Zeit wirken mußte! „Himmel, Erde, Luft und Meer zeugen von des Schöpfers Ehr" waren jener Zeit nicht bloße Worte: — ihr lebte der Himmel und die himmlischen Heere, ihr waren Berge, Feld und

Wald, Wasser und Quell beseelt. Und wenn auch das fortgeschrittene religiöse Denken Israels alle jene Lebewesen neben Jahwe nicht mehr anerkannte — in der Volksanschauung lebten sie als dienstbare Geister Jahwes fort und die religiöse Dichtung ließ sie ebenfalls zur Ehre Jahwes, als seinen Hofstaat bildend und sein Lob verkündend, wieder aufleben. Dazu die rauschende Musik und die festliche Stimmung einer großen Tempelfeier, etwa am Hüttenfest: man kann sich denken, wie die Räume und Höfe des Tempels widerhallten von dem imponierenden Klang eines solchen Hymnus.

Anlaß und Zeit des Lieds lassen sich vielleicht aus v. 14 im Zusammenhang mit einigen andern Anzeichen erraten. 𝔊 weist in der Überschrift auf Haggai und Sacharia. Es wäre daher nicht ausgeschlossen, daß mit dem in v. 14 geschilderten Glück Israels die Heimführung aus dem Exil gemeint ist. Das Erhöhen des Horns ist nach 75, 6; 89, 18. 25; 132, 17 jedenfalls von der Aufrichtung der nationalen Herrlichkeit gemeint. Aber es ist auf der andern Seite auch nicht daran zu zweifeln, daß der Hymnus sich nicht auf jenes Ereignis — welcher Art immer es sei — beschränkt, sondern in ihm nur die Einleitung zu Größerem, ja dem Größten: dem Anbruch der messianischen Heilszeit sieht[1]). Nur so erklärt sich der große weltumspannende Gesichtskreis des Liedes: alle Welt und alle Nationen und Reiche sollen, sagt v. 11, über das, was Israel geschah, Gott loben. Denn in Israels Heil ist ihr eigenes Heil beschlossen, durch Israel soll aller Welt geholfen werden. „Die Verherrlichung der Gemeinde ist der Wendepunkt zur Weltverklärung“ (Del.); darum muß alle Welt über sie mitjubeln. Israel aber fühlt das Recht in sich, alle Welt dazu einzuladen, denn es hat in seiner messianischen Hoffnung die Zuversicht, daß, was ihm selbst zuteil wird, aller Welt zufließen soll. So spiegeln sich in unserem Psalm die Zukunftsgedanken der großen Profeten, besonders Jesajas und Deuterojesajas und es vereinigt sich in ihm, wie Del. bemerkt, das erhabenste Glaubensbewußtsein mit der großartigsten Weltanschauung.

Der Gang des Hymnus ist der, daß in 1—6 der Himmel und die himmlischen Mächte und Gewalten, den Himmelozean eingeschlossen (s. zu 104, 3), aufgerufen werden. Haben sie auch ihr eigenes Gesetz, das Naturgesetz, dem sie folgen 6, so wissen sie doch, daß es von Jahwe stammt und sie ihm Huldigung schulden. — In 7—13 ergeht der Aufruf an die Erde mit allem, was sie beherbergt, in Natur und Menschenwelt. V. 13 entspricht dabei v. 5f. in der ersten Strofe. — In 14 folgt der Abgesang, der hier die Begründung für den Aufruf zum Preis enthält (s. ob.). Indem Jahwe seinem Volke „ein Horn erhob“ d. h. ihm Heil spendete, ehrte er ganz Israel — gab ihm eine *t'hilla* und mit ihr den Grund zum *hallelu-jah* — als das von ihm erwählte Volk oder wie v. 14 sagt: als das Volk „derer, die ihm nahe sind“ vgl. 149, 9.

In 𝔊 findet sich eine Nachbildung unsres Psalms als Hymnus der drei Männer im Feuerofen Dan 3.

Eine religionsgeschichtliche Ausdeutung bei Nagl, ThQuSchr. 99, 98ff.

[1]) Eine Änderung der LA in v. 14 in יִרַם ist eben deshalb nicht nötig.

149 Triumf über die Heiden.

[1] Halleluja.
Singet Jahwe ein neues Lied, sein Lob in der Gemeine der Frommen! 3+3
[2] *Froh sei Israel seines Schöpfers, Zions Söhne jauchzen ihres Königs,* 3+3
[3] *mögen preisen seinen Namen im Reigen, mit Pauke und Zither ihm spielen!* 3+3

[4] *Denn begnaden will*[a] *Jahwe sein Volk, er schmückt die Dulder mit Sieg.* 3+3
[5] *Des frohlocken die Frommen mit Rühmen*[b], *sollen jubeln auf nächtlichem Lager*[c]— 3+3
[6] *Lobpreisungen Gottes im Mund, zweischneidiges Schwert in der Hand:* 3+3

[7] *Zu üben Rache an den Heiden, Ahndung an den Nationen;* 3+3
[8] *ihre Könige mit Ketten zu binden, ihre Edlen mit eisernen Fesseln;* 3+3
[9] *zu vollziehn*[d] *Gericht, wie geschrieben — so dient es zur Ehr all seinen Frommen.* 3+3
Halleluja.

a) Der Vorschlag, das Perf. רצה zu lesen, empfiehlt sich nicht: im erfochtenen Sieg ist die Gewähr der letzten Begnadung gegeben. b) Zu dieser Bed. v. כבוד vgl. 30, 13; 57, 9 u. bes. 29, 1 f. c) 𝔐 ist etwas hart; vor allem wegen 6[b]. Man müßte dann annehmen, daß die Kämpfer den Jubel im Nachtlager fortsetzen und zwar bewaffnet. L. viell. nach BH[2a] (Add.) מִשְׁמְרוֹתָם bei ihrem hl. Dienste. Das ist besser als מַשְׂכֻּרְתָּם (Gunk.) „ob ihres Lohns“. d) 𝔐 + an ihnen, doch s. BH.

Ein Hymnus in drei ebenmäßig gebauten Strofen, deren dritte zweifellos eschatologisch zu verstehen ist. Bei der zweiten, die den Anlaß zum Preis Jahwes angibt, und somit auch bei der ersten kann man zweifeln, ob rein eschatologisch-profetische Gedanken den Dichter begeistert haben oder ob ihm bei seinem Liede bestimmte zeitgeschichtliche Ereignisse vorschweben. Im letzteren Falle könnte nur die makkabäische Erhebung und deren wunderbarer Erfolg in Frage kommen. In der Tat spricht hiefür nicht allein die schon seit Theodoret von Cyrrhus († 457) immer wieder empfundene Ähnlichkeit der Situation in v. 6 mit derjenigen der Makkabäerkrieger (s. die Erkl.), sondern auch die Tatsache, daß die „Dulder“ hier zugleich die Krieger sind (v. 4 und 6), sowie der Umstand, daß nach 1 Makk 14, 41 ff. Simon im Jahr 142 in der Tat nur in der Erwartung zum politischen und religiösen Haupt ernannt wurde, daß er bald infolge profetischer Offenbarung durch den Messias selbst und die neue Heilszeit abgelöst werde. Doch sind die Anklänge an jene Ereignisse nicht zwingend, während der eschatologische Charakter der dritten Strofe nicht in Zweifel zu ziehen ist. Die Frage muß daher offen bleiben; vgl. noch zu 1—3.

1—3 Einführung. — Wie 33, 3; 96, 1 gilt auch dieser Psalm als ein neues Lied: die bisherigen, schon vorhandenen Psalmen genügen nicht, um das Herrliche, was Jahwe soeben tat, voll zu preisen. Und zwar ist das Lied als Gemeindelied, also als gottesdienstlicher Hymnus gedacht, als Aufforderung der Gemeinde zum Preise Jahwes aus Anlaß eines großen Dankfestes, bei dem die im Tempel versammelte Gemeinde in lauter Begeisterung und mit rauschender Musikbegleitung Jahwe ihre Lieder singt und ihm im Reigentanz ihre Verehrung bekundet. Über solche Tempelfeiern ist zu Ps 48 gehandelt.

Es ist wohl möglich, daß hier eine Erneuerung des uralten Brauchs, im wesentlichen in den alten Formen, beabsichtigt ist. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß es sich lediglich der Form nach um einen Hymnus für ein Dankfest handelt, während in der Tat das Lied gemeint ist, das die Gemeinde einst singen wird, wann die großen Taten der Endzeit geschehen sind, auf die der Dichter profetischen Geistes voraussieht.

4—6 Der Sieg. — Nun folgt, wie es bei den Hymnen des AT vielfach üblich ist, dem Aufruf zum Lob Jahwes der Grund, weshalb man Gott preisen soll. Lange genug haben die Dulder, das gedrückte und geknechtete Gottesvolk, die Schmach der Heiden getragen. Nun endlich hat Jahwe ihr Flehen erhört und ihnen den Sieg verliehen. Grund genug zum Preis der Gnade Gottes. Freilich auch dazu, Sorge zu tragen, daß die Früchte des Sieges Israel erhalten bleiben. Man erinnert bei den Worten von v. 6^{b} seit alters mit Grund nicht allein an Neh 4, 10, sondern vor allem an 2 Makk 15, 27, wo es von Judas und seinen Leuten heißt, sie haben unter Gebet und Flehen mit den Feinden gekämpft, und „indem sie so mit den Händen kämpften, mit dem Herzen aber zu Gott beteten", erfochten sie mit Gottes Hilfe einen gewaltigen Sieg. In spätern Jahrhunderten haben diese Worte manche gottbegeisterten Heere, von den Scharen Gustav Adolfs oder Oliver Cromwells, die mit Psalmengesang in die Schlacht zogen, an bis zu den Bataillonen des bibelfesten Burenhauptes Krüger in unsern Tagen, wahr gemacht.

7—9 Die Rache. — Das auch nach dem Siege noch nicht losgelassene Schwert ist das Schwert der Rache an den Heiden. Hier nun kann, ob man den Psalm von der makkabäischen Bewegung ausgehen läßt oder nicht, kein Zweifel sein, daß er in eschatologischen Gedanken verläuft. Was wir hier lesen, ist nicht bloß Rache und Ahndung an den Gegnern der Makkabäer, den Syrern und den kleinen Nachbarn, sondern der Racheschrei einer seit Jahrhunderten gedrückten und getretenen Nation allen Völkern gegenüber. Was Syrer, Assyrer, Ägypter, Babylonier, Perser und zahlreiche kleinere Völkerschaften im Lauf der Jahrhunderte Israel angetan, das häuft sich in der leidenschaftlichen racheglühenden Phantasie des Volkes auf zu einer Fülle von heißem Haß, der erst dann zur Ruhe kommen kann, wenn der Tag der Heimsuchung gekommen ist und die Peiniger den Gepeinigten zu Füßen liegen.

So malt die Seele des Dichters sich aus, daß dieser Tag, der Tag Jahwes, der das messianische Reich einleitet, nicht in erster Linie ein Tag der Erlösung und des Friedens und Rechtes — so haben andere ihn gedacht — sein werde, sondern ein Tag der blutigen Rache und der äußern Abrechnung. Er sieht im Geiste die Könige der ganzen Welt von Israel in Ketten gelegt und vor das Blutgericht geschleppt. So, denkt er, entspreche es der Gerechtigkeit Gottes und dem „Recht" 9, das er vermutlich in den Weissagungen der Profeten vom Untergang Assurs und Babels „geschrieben" fand. Er wendet auf sie die in Babylonien geläufige und dann auch ins Judentum übergegangene Vorstellung von den „Gerichtsbüchern" an (vgl. Dan 7, 10; Jes 65, 6 und

Jubil 30, 22; 36, 10, auch Ps 139, 16), nach denen Gott sein Urteil fällt, vgl. dazu Zimmern in KAT^3 400 ff. Aber es bleibt dabei, daß diese wenig erfreuliche Vorstellung von der Letztzeit einen nicht ganz seltenen Einschlag in der eschatologischen Erwartung Israels bildet, ja daß unser Dichter sogar in dem Gedanken schwelgt, daß gerade diese äußerliche Rache die besondere Ehre und den Ruhm Israels ausmachen müsse 9^b, vgl. 148, 14.

Es kann wie bei andern Gelegenheiten (vgl. zu Ps 9, 10. 12; 137, 8 f.), so auch hier nicht genug betont werden, wie wenig derartige Rachegedanken, weder mit der Enderwartung höher gestimmter Geister in Israel noch vollends mit den Idealen der christlichen Verkündigung gemein haben. Es ist dies um so nötiger, als solche unevangelische Verirrungen auch der christlichen Kirche nicht erspart geblieben sind. Franz Delitzsch erinnert daran, daß Caspar Schoppe (Scioppius) mittels dieses Psalms in seinem *Classicum Belli Sacri*, „welches, wie Bakius sagt, nicht mit Tinte, sondern mit Blut geschrieben ist", die römisch-katholischen Fürsten in dem 30jährigen Religionskriege entflammte. „Und innerhalb der protestantischen Kirche schürte Thomas Münzer mittels dieses Psalms den Bauernkrieg."

150 Das große Halleluja.

[1] Halleluja. *Lobt Gott in seinem Tempel, lobt ihn in seiner starken Feste!* 3+3
[2] *Lobt ihn ob seiner Heldentaten, lobt ihn nach der Fülle seiner Macht!* 3+3
[3] *Lobt ihn mit Posaunenschall, lobt ihn mit Harfe und Zither!* 3+3
[4] *Lobt ihn mit Pauke und Reigen, lobt ihn mit Saiten und Schalmei!* 3+3
[5] *Lobt ihn mit klingenden Zymbeln, lobt ihn mit schallenden Zymbeln!* 3+3
[6] *Alles was Odem hat, das lobe den Jah!* Halleluja. 4

Himmel und Erde, die Himmelsfeste als Gottes Sitz und der Tempel als die Stätte seiner Anbetung auf Erden, sollen (wie in den 2 Teilen der Ps 148) zusammen in Halleluja ausbrechen. Die gewaltige Symphonie soll (vgl. 149, 3), mit allen Instrumenten begleitet, Erde und Weltall mit brausendem Lobpreis Jahwes erfüllen und alle Kreatur, die atmet (6), mit sich fortreißen. Interessant ist dabei die fast lückenlose Aufzählung aller Tempelinstrumente.

So werden die vorangehenden Halleluja-Psalmen und zugleich der Gesamtpsalter durch ein großes, wirkungsvolles Halleluja würdig und volltönend abgeschlossen. Es bildet den mächtigen Schlußakkord des Ganzen.

Beilagen.

A. Der Vergeltungsgedanke im Psalter.

Der Gedanke der Vergeltung ist auf Erden so alt als die Tatsache, daß es Menschen gibt, die den Unterschied von Gut und Böse und das Auftreten von Sünde und Missetat im menschlichen Leben kennen. Wo Missetat ist, da heischt sie auch Strafe, und wo immer eine Gottheit als über den Menschen waltende Macht gekannt wird, da wird sie auch als Richterin, und damit als Rächerin des Bösen, erscheinen. Nirgends wird sie dem Unrecht, wo es überhaupt empfunden wird, ganz gleichgültig gegenüberstehen. So weiß es denn auch Israel schon von alten Tagen her nicht anders, als daß sein Gott Jahwe der Hüter des Guten und der Vergelter von Gut und Böse in Israel ist. Aber die Art, wie er dieses Amtes waltet, ist mancherlei Wandlungen unterworfen, und in dem wechselvollen Spiel der Erwägungen und Vorstellungen — besser: der Erfahrungen und Erlebnisse, die an dieses Thema sich anknüpfen, nimmt auch der Psalter eine nicht unerhebliche Stelle ein.

1. Schon die altisraelitische Zeit weiß viel vom Vergelten Jahwes zu sagen und sie steht in diesem Stück grundsätzlich auf demselben Standpunkt wie die Religion der Profeten. Beiden ist Jahwe gleichermaßen Richter und Vergelter. Nur hält die ältere Zeit, ihrer ganzen sonstigen Betrachtungsweise nach auch hier an dem Grundsatz fest, daß nicht der Einzelne für sich zur Rechenschaft gezogen werde, sondern mit ihm die Seinen, ja sein ganzes Geschlecht. Wie es die Blutrache und die auf ihr ruhende menschliche Rechtspflege der alten Zeit mit sich brachten, daß nicht der Schuldige allein als schuldig und haftbar galt, sondern er und seine Sippe, so konnte man sich auch die göttliche Rechtspflege nicht anders vorstellen als nach den Normen der menschlichen handelnd: das Böse wird heimgesucht bis ins dritte und vierte Glied, das Gute sogar bis ins tausendste Ex 20, 5 f. Es ist hier nicht der Ort davon zu reden, daß dieser Grundsatz, gerade wenn er auf die Gottheit und ihr Tun an den Menschen angewandt wurde, doch auch eine tiefe und bleibende Wahrheit in sich schloß, die Wahrheit, daß wir Menschen einmal nicht bloß Individuen sind, sondern gleichzeitig Glieder einer größeren Gemeinschaft, an deren Schicksalen wir mitwirkend und mitleidend Anteil haben. Keiner unter uns steht lediglich auf sich selbst, und wirkt lediglich für sich selbst. Diese

Erfahrung ist so allgemein, daß sie auch einer primitiven Zeit nicht entgehen konnte. Aber in Israel sah man das alles nur als Widerspiel der grausamen und abstoßenden menschlichen Rechtspflege, und sobald man diese in ihrer wahren Art zu erkennen gelernt hatte, so mußte das Gefühl sich gegen sie sträuben.

2. So vollzieht sich in der Zeit der Profeten ein vollständiger Umschwung der Anschauung. In der menschlichen Rechtspflege, so berichtet das Buch der Könige (II 14, 6), wird durch königlichen Erlaß bestimmt, daß künftig im Falle eines todwürdigen Verbrechens nicht mehr die Kinder des Verbrechers mit hingerichtet werden sollen, sondern dieser allein für seine Tat zu büßen hat. König Amazja, um die Zeit des Profeten Amos, ist der erste, dem diese neue Justiz zugeschrieben wird, ohne Zweifel unter dem Einfluß profetischer Männer (vgl. Deut. 24, 16). Dementsprechend wird denn auch von den Profeten die Anschauung über Gottes vergeltendes Walten umgestaltet. Sie kommen im Gegensatz zur alten Auffassung zu der Überzeugung, daß nicht die Sünden der Väter sich heimsuchen an den Kindern, sondern jeder für seine eigene Schuld und nur für sie Gottes strafende Gerechtigkeit zu erwarten habe. Die begeisterten Apostel dieser neuen Lehre sind besonders Jeremia und Ezechiel. Man fühlt es ihren Worten an, daß sie in ihr eine rettende Tat, die Befreiung von Jahrhunderte altem Druck, und für manches geängstete Gemüt das lösende Wort, erkennen (Jer. 31, 29 f.; 32, 18 ff.; Ez. 18, 2 ff.) [1]).

Ist es ein solches? Ja und nein! Gewiß ist es eine Tat reifer Erkenntnis und somit ein Fortschritt gewesen, daß das Recht des Individuums und der sittlichen Persönlichkeit verkündet und damit das sittliche Gesetz der persönlichen Verschuldung über das bloße Naturgesetz des Geschlechtszusammenhanges gesetzt wurde. Gewiß war es ferner eine Tat der Befreiung; denn nur durch die Betonung der sittlichen Individualität konnte die Einseitigkeit und Härte berichtigt werden, zu der die frühere Anschauung geführt hatte.

Aber auf der anderen Seite ist auch unverkennbar, daß die Art, wie das alles geschah, doch selbst wieder bis an die Grenze des anderen Extrems heranführte. Freilich ist das Recht der sittlichen Einzelperson ein hohes Gut, und hätte man sich begnügt, es zur Grundlage des menschlichen Urteils und der menschlichen Rechtspflege zu machen, so wäre in der Tat nach dieser Richtung das letzte Wort gesprochen gewesen. Aber indem man den unbedingten sittlichen Individualismus, der in der menschlichen Rechtspflege so wertvolle Dienste tat, scheinbar zum alleinigen Weltgesetz erhob, war man selbst wieder an der Grenze der Wahrheit angekommen. Man verfiel, verglichen mit der älteren Zeit, in den umgekehrten Fehler. Dort hatte man ein Weltgesetz Gott aus der Hand genommen und zum menschlichen Gesetz gemacht. Hier machte man einen Grundsatz, der zur Grundlage menschlichen Rechts geschaffen war, ihn Gott in die Hand drückend, zum Weltgesetz. So zeigt sich hier eine neue Schranke

[1]) König, Gesch. d. ATlRel. 1915, 243. 453 f. deutelt daran herum und kann doch selbst nicht frei heraus sagen, in Ex 20, 5 seien die Kinder der Bösen nur unter der Bedingung straffällig, daß sie selbst bös seien.

alttestamentlicher Erkenntnis, und ihr fallen so erleuchtete Männer wie die Profeten zum Opfer. Freilich nicht ohne daß sie auch in diesem Irrtum ihrem Volke einen Segen bringen, den Segen der Hochhaltung der sittlichen Persönlichkeit. Auch ist es im Grunde gar nicht ihre Absicht, die andere Seite der Betrachtung auszuschließen: sie wollen nur durch energische Betonung des Rechtes des Individuums jenen sittlichen Kollektivismus in seine gebührenden Schranken weisen [1]). Der Erfolg aber war ein anderer.

3. Woher rührt jener Irrtum? Er kommt daher, daß sie im letzten Grund auf dem Standpunkt der alten Zeit stehen bleiben. Auch sie erkennen nicht, daß die Voraussetzung, von der sie wie ihre Vorgänger ausgehen, irrig ist, das Axiom nämlich, als wäre die Verbindung zwischen dem irdischen Ergehen und der sittlichen Würdigkeit eine selbstverständliche Tatsache. Man hatte einfach angenommen, daß Gott immer sichtbar strafe, und hatte sich den Kopf darüber zerbrochen, wie er es tue. Aber gerade die zuletzt gewonnene Lösung der Frage, wie er es tue, hatte mit besonderem Nachdruck auf die andere geführt: ob denn Gott überhaupt, d. h. immer und in jedem Falle, sichtbar vergelte? Gerade dieselbe fortschreitende Lebenserfahrung, welcher der Individualismus der Profeten entstammte, ließ bei dem von ihnen gewonnenen Ergebnis, daß jeder für seine Sünde gestraft werde, nicht stehen bleiben. War diese Annahme wirklich richtig? Mußte die Sünde sichtbare Strafe wirken? Und mußte umgekehrt jedes besondere Unglück Beweis besonderer Sünde sein? Die Erfahrung lehrte anders. Sie zeigte, daß auch der Fall vorkam, daß ein Mensch bei augenfällig sündigem Verhalten nicht sichtbar gestraft wurde, oder daß ein anderer ohne erkennbare besondere Verschuldung Gottes Heimsuchung verfiel. Es ist begreiflich, daß, solange die bisherige Auffassung bestand, war sie auch der ältesten Anschauung gegenüber schon geläutert, man überhaupt nicht imstande war, einen Ausweg aus der Schwierigkeit zu finden. Ein solcher war überhaupt erst denkbar, wenn die Grenzen des menschlichen Erkennens zum Bewußtsein gekommen waren. Vor allem aber war er auf Grund der bisherigen Erkenntnis nicht möglich, wenn vollends der profetische Grundsatz der individuellen Vergeltung, wie es nur zu leicht kommen konnte, in volkstümlicher Weise äußerlich gefaßt und mechanisch angewandt wurde, so daß im Glauben der Masse des Volkes jeder, den früher Tod oder Unglück traf, ohne weiteres als Sünder besonderer Art galt. Die Freunde Hiobs sind die sprechenden Beispiele dieser im Volk verbreiteten Auffassungsweise. War nach der älteren Anschauung in einem solchen Fall ein Unglücklicher das Opfer der Sünde seiner Eltern, so nach der profetischen das Opfer eigener Sünde.

4. Den deutlichen Widerhall der profetischen Predigt stellt das Deuteronomium und seine Schule dar. An der Geschichtsbetrachtung dieser Schule sieht man recht augenfällig die Wirkung des Vergeltungsglaubens auf die große Menge.

[1]) So ist es sicher nicht ihre Meinung, gegen Ex 20, 5 f. aufzutreten, sondern gegen die falsche sittliche Ausdeutung, als handle es sich um die Bestrafung der Kinder für die Sünde der Väter: das Verhängnis, das Übel, erkennen sie an.

Was hat den Untergang des Staates gebracht? Die Sünden der Väter und daß wir selbst an ihnen teilhatten, vgl. z. B. 2 Kön 17, 7ff. bes. v. 14. So richtig und für die Erneuerung des Volkes wertvoll diese Betrachtungsweise war — zum Gesetz erhoben mußte sie verderblich werden. Hier aber wird sie durch einen ganzen mächtigen Kreis von Lehrern der Nation immer wieder der breiten Masse als starre Tatsache vorgeführt und sie wird so wirklich zum Gesetz, ja zu einem Hauptdogma der Zeit. Wie tief das Dogma: das Gute findet auf Erden seinen Lohn, das Böse seine Strafe, in der Menge Wurzel gefaßt hatte, zeigt ein Blick in das Lebensbuch der großen Masse, die Proverbien. Langes Leben, Gesundheit, Reichtum und Ehre, das sind die Güter, die dem Frommen blühen (Prov 3, 2. 16. 18; 4, 10 usw.; — 3, 8. 22; 4, 22; — 3, 10. 16; 14, 11. 19 usw.; 3, 4. 35; 4, 8f.); früher Tod, Wegraffung durch ein jähes Gericht das Los des Bösen (1, 19. 33; 5, 9f.; 6, 15 usw.). Man kann sich denken, welche Verheerungen diese Sätze, sobald sie nicht als häufige Erfahrung, sondern als festes Axiom von restloser Gültigkeit vorgetragen wurden, in den Gemütern anrichteten!

5. Es ist bekannt, in welcher Weise das Buch Hiob den Protest gegen diese, von den Profeten ausgegangene, im Lauf der Zeit aber zum Eigentum der großen Masse gewordene Anschauung darstellt, verbunden mit einem neuen Versuch der Lösung. Es ist aus dem Bedürfnis eines Dichters der späteren israelitischen Zeit entstanden, das Problem der Vergeltung, das ihm bisher — und wir verstehen nun warum — ungenügend, ja in unmoralischer Weise beantwortet zu sein scheint, neu in Fluß zu bringen. Ein Mann, dessen Frömmigkeit außer Zweifel steht, verfällt in ganz besonders großes Unglück. Demgegenüber muß die Frage auftreten, ob und wie solches überhaupt möglich sei. Die hergebrachte, auch die profetische, scheinbar geläuterte Anschauung muß auf jede Erklärung verzichten. Sie muß die Möglichkeit dieses Zusammentreffens überhaupt leugnen. Sie bestreitet das Problem selbst. Die drei Freunde Hiobs, die Vertreter dieser hergebrachten Anschauung, wissen folgerichtig keinen anderen Rat, als daß sie die Voraussetzung bestreiten. Der so Leidende kann kein zweifellos frommer Mann sein. Sie nehmen eine heimliche große Verschuldung an und sind bemüht, Hiob zum Geständnis zu bewegen. In den Reden der drei Freunde wird vom Verfasser geflissentlich die Absurdität und Härte jener Anschauung aufgedeckt. In ihrer demonstrativen Zurückweisung durch die Antworten Hiobs liegt das erste Ergebnis des Buches. Was Hiob weiter bietet, ist freilich mehr negativer Art: die Anerkennung der Unerforschlichkeit des göttlichen Ratschlusses, zugleich freilich auch die Anerkennung seiner Weisheit und Güte: der unerschütterliche Glaube an Gottes Güte kann trotz der Dunkelheit der Wege Gottes das religiöse Bewußtsein beruhigen. Dies wenigstens ist im allgemeinen Hiobs Stellung. Doch wagt er, wie es scheint, in vereinzeltem Ausblick den Gedanken der jenseitigen Ausgleichung zu erfassen (19, 25ff.).

6. In dieser großen Gesamtentwicklung müssen nun auch die Psalmen ihre Stelle finden. Daß sie sich viel mit der Frage der göttlichen Vergeltung befassen, beweist schon der Umstand, daß der Gegensatz von Frommen und

Gottlosen einen so breiten Raum in ihnen einnimmt. Und in den Auslassungen über diesen Gegensatz selbst bildet wieder das Ergehen der Gottlosen und ihr den Frommen oft so unbegreifliches Glück ein besonders wichtiges Kapitel. Hatte das Buch Hiob es besonders mit dem unbegreiflichen Mißgeschick der Frommen zu tun, so bildet der Psalter schon insofern eine hochwillkommene Ergänzung hiezu, als uns aus ihm, man möchte sagen in allen Tonarten, die Verwunderung und die Klage entgegentönt über das Verhalten Jahwes den Gottlosen gegenüber, das so oft gar nicht dem zu entsprechen schien, was man glaubte mit gutem Grunde von dem Gott Israels erwarten zu können. Je mehr wir der Überzeugung sein dürfen, daß die Psalmen aus dem wirklichen Strom des Lebens Israels geschöpft sind, desto wertvoller sind uns solche Klagen. Sie füllen uns eine Lücke aus, welche die profetische Literatur bei ihrer ganzen Eigenart notwendig offen lassen mußte. In ihr reden zu uns wenige Reife und Abgeklärte. Was die große Menge der Jahweverehrer dachte, ahnen wir in der Hauptsache nur da, wo die Profeten *gegen* sie zu Felde ziehen. Wo ihr Denken grundsätzlich in der Richtung der Profetenrede läuft, hören wir zumeist nichts von ihm. So würde uns auch nach dem, was die Spruchdichter bieten, immer noch viel von der Einsicht in die wirkliche geistige Verfassung fehlen, in der man in Israel unter dem Einfluß der profetischen Predigt lebte, hätten wir jene Klagen der Psalmisten nicht.

Aber diese erschöpfen sich in jenen Klagen nicht. Nicht minder als das Los der Gottlosen, liegt manchen von ihnen das der Frommen auf dem Herzen. Das Glück der Gottlosen wollte man am Ende wohl noch ertragen, wenn es nur für sich aufträte. Aber es wird unerträglich, wenn es gar noch begleitet ist von dem Mißgeschick der Frommen. So wird das Leid der Frommen hier noch nach anderer Richtung als bei Hiob zum Problem: für sich allein und in seinem Gegensatz zum Glück der Unfrommen.

7. Wir können, wie sich erwarten läßt, zwei, vielleicht auch drei Reihen von Psalmen scheiden. Wie in der Nation selbst jene *volksmäßige* auf die Profeten zurückgehende Betrachtungsweise die Herrschaft führte, von der wir oben hörten — und sie ist sicher nie ausgestorben —, so auch in den Psalmen. Die Erklärung der Lieder zeigt, daß sie in zahlreichen Psalmen ihre Vertretung fand. Und zwar in doppelter Weise. Einmal so, daß sie einfach *vorausgesetzt* und auf ihr weitergebaut wird. Das Dogma wird als feststehend angenommen vgl. 1, 3ff.; 15, 5; 31, 24; 32, 10 usw. Die Erklärung macht an unseren Stellen darauf aufmerksam, daß der Nutzen dieser Betrachtungsweise für die Schärfung des Gewissensernstes und der Sündenerkenntnis unverkennbar ist, und daß auch das relative Recht des Gedankens vom Lohn durch sie ins Licht gestellt wird (vgl. S. 123 und S. 101). Noch viel weniger läßt sich jedoch übersehen, wie der Einfluß der herrschenden Vergeltungslehre beispielsweise in Psalm 15 die rein profetische Erkenntnis, auf der das Lied im übrigen aufgebaut ist, wieder trübt, und den Dichter um einen Teil des Segens jener Erkenntnis bringt (vgl. S. 47 f.). Oder wie die Wirkung eines sonst sittlich

so hochstehenden Liedes wie Psalm 32 durch das Verflochtensein des Dichters in jene naive Vergeltungsanschauung doch wieder wesentlich abgeschwächt wird (vgl. S. 120; 123).

Sodann aber findet die herrschende Lehre ihre Vertretung im Psalter auch in der Weise, daß geradezu der Versuch gemacht wird, sie zu verteidigen. Typisch dafür ist Psalm 37. Hier redet ein Mann, dem das Dogma bereits erschüttert scheint: freilich nicht ihn selbst hat der Zweifel angefressen, wohl aber andere. Aber er weiß Rat, nicht etwa so, daß man sich neu in das Problem vertiefen müßte, sondern so, daß man Geduld übt. Wer nur warten kann, wird sich durch scheinbare Ausnahmen von der Regel nicht irre machen lassen. Das Glück der Gottlosen ist nur Schein. Hier ist die Lösung des großen Rätsels in einem harmlosen, durch keinen eigenen Zweifel berührten religiösen Optimismus gesucht.

8. Ganz anderer Art sind nun freilich Lieder wie Psalm 39; 49; 73. Jedes von ihnen zeigt wieder ein anderes Bild. Das der stummen Resignation Psalm 39. Das Glück der Gottlosen und das eigene Leiden ficht seinen Dichter tief an, und die Frage: wo bleibt Gottes Gerechtigkeit, findet ihm nur soweit eine Antwort, daß er an der herrschenden Anschauung irre werden muß. Im Grunde bleibt ihm nur die Erinnerung an die Nichtigkeit menschlichen Daseins — „nur ein Hauch sind alle Menschen“ v. 12 — und die Beugung unter Gott. Aber was ihn beherrscht, ist nicht die Stimmung religiöser Ergebung, sondern die der hilflosen Ohnmacht.

Viel höher spannt des Lesers Erwartung der Dichter von Psalm 49. Er meint wirklich, eine Lösung des Rätsels geben zu können (v. 5). Aber was er bietet, ist eher weniger als mehr gegenüber dem Vorigen. Auch der Reiche und Glückliche muß sterben. Seine Herrlichkeit hat keinen Bestand, arm und reich fahren gleichermaßen dahin, — ein leidiger Trost. Nur an einer Stelle, v. 16, schwingt das Lied sich zu einer anderen Betrachtungsweise auf; hier wird für einen Augenblick die Schranke durchbrochen und ein Blick ins Jenseits und in die auf Erden vergeblich erhoffte Ausgleichung gewagt.

Damit ist eine Bahn betreten, auf der der Dichter des 73. Psalms weiterschreitet. Über dessen Bedeutung im allgemeinen mag die Erklärung nachgesehen werden. Seine Stellung zum Vergeltungsdogma wird für uns besonders dadurch bedeutsam, daß er wie kein anderer der Psalmendichter uns in sein Inneres und in die heißen Kämpfe, die er um die Frage der göttlichen Gerechtigkeit in sich selbst erlebt hat, blicken läßt. Seine Lösung ist schließlich die, daß nicht nagender Zweifel und nicht die Seele verzehrendes Grübeln dem Menschen die Ruhe der Seele schenkt. Je tiefer der Geist in den Schacht göttlicher Weisheit einzudringen sucht, um so ratloser steht er da, und um so unheimlicher wird ihm der Abstand zwischen sich und dem Unendlichen. Nur der Entschluß eines starken Willens, sei es der Wille zum Verzicht, sei es der Wille zum Glauben, kann Rat schaffen. Er wählt den letzteren, die gläubige Versenkung in Gottes „Heiligtümer“. Die mystische Betrachtung seines Waltens

löst ihm die Rätsel, aber nicht hier auf Erden allein, sondern zugleich drüben. Hat er Gott, so hat er alles. Auf Erden gibt es neben ihm nichts; alle Erdengüter verschwinden, selbst das Erdenleid zerfällt über diesem einzigen Glück ins Wesenlose. Indem er Gott hat, hat er den Ewigen und die Ewigkeit schon hier auf Erden. Hat er sie aber hier, so kann sie ihm dort nicht entschwinden.

Man sieht, wie nahe diese Lösung mit der des Buches Hiob in 19, 25 ff. sich berührt. Wie dort, so wagt es auch hier der Glaube eines sonst Verzweifelnden, in vereinzeltem, ahnendem Durchblick den Schleier zu lüften, der sonst die alttestamentliche Hoffnung umhüllt. So hat denn gerade im Psalter das Ringen mit den Gedanken der göttlichen Vergeltung eine der edelsten Früchte gezeitigt, die dem religiösen Genius Israels überhaupt beschieden waren.

B. Babylonische und ägyptische Parallelen zum Psalter [1]).

1. Ein Festhymnus für den Mondgott Sin.

Herr, Herrscher unter den Göttern, der im Himmel und auf Erden allein erhaben ist!
Vater, Nannar[2]*), Herr, Gott Anschar, Herrscher unter den Göttern,*
Vater, Nannar, Herr, großer Gott Anu, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr, Gott Sin, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, Herr von Ur[3]*), Herrscher unter den Göttern;*
Vater, Nannar, Herr von E-gisch-schir-gal[4]*), Herrscher unter den Göttern,*
Vater, Nannar, Herr der Kopfbinde[5]*), glänzender, Herrscher unter den Göttern;*
Vater, Nannar, an Königsherrschaft sehr vollkommen, Herrscher unter den Göttern,
Vater, Nannar, der in hehrem Gewande einherschreitet, Herrscher unter den Göttern!

Kräftiger junger Stier mit starken Hörnern, vollkommenen Gliedmaßen, lasurfarbenem Bart, voller Üppigkeit und Fülle;
Frucht, die von selbst erzeugt wird, von hohem Wuchs, herrlich anzuschauen, an deren Fülle man sich nicht (genug) sättigen kann,
Mutterleib, der alles gebiert, der bei den lebenden Wesen einen glänzenden Wohnsitz aufschlägt;
barmherziger, gnädiger Vater, in dessen Hand das Leben des ganzen Landes gehalten wird.
O Herr, deine Gottheit ist wie der ferne Himmel, wie das weite Meer voller Ehrfurcht;
der erschaffen das Land, Tempel gegründet, sie mit Namen benannt hat.
Vater, Erzeuger der Götter und Menschen, der Wohnsitze aufschlagen ließ, Opfer einsetzte;
der zum Königtum beruft, das Szepter verleiht, der das Schicksal auf ferne Tage hinaus bestimmt.

---

[1]) Entnommen aus Zimmern, Bab. Hymnen u. Gebete I 11 f., 16, 19 ff., 26; II 20 und Breasted-Ranke, Gesch. Ägyptens 302 ff. (vgl. TuB I 189 ff.).

[2]) Leuchter. [3]) Kultstadt des Sin in Südbabylonien. [4]) Tempel Sins in Ur.

[5]) Bezeichnung für den Vollmond.

Gewaltiger Anführer, dessen tiefes Innere kein Gott durchschaut;
hurtiger, dessen Knie nicht ermatten, der eröffnet den Weg der Götter, seiner Brüder.
Der vom Grund des Himmels bis zur Höhe des Himmels glänzend dahinwandelt, der da öffnet die Tür des Himmels, Licht schafft allen Menschen;
Vater, Erzeuger von allem, der auf die Lebewesen blickt, ... , der auf . . . . . bedacht ist.
Herr, der die Entscheidung für Himmel und Erde fällt, dessen Befehl Niemand [abändert;]
der da hält Feuer und Wasser, der leitet die Lebewesen, welcher Gott käme dir gleich?
Im Himmel, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!
Auf Erden, wer ist erhaben? Du, du allein bist erhaben!

Dein, dein Wort, wenn es im Himmel erschallt, werfen die Igig[1]) sich auf das Antlitz nieder;
dein, dein Wort, wenn es auf Erden erschallt, küssen die Anunnak[2]) den Boden.
Dein, dein Wort, wenn es droben wie der Sturmwind dahinfährt, läßt es Speise und Trank gedeihen;
dein, dein Wort, wenn es auf die Erde sich niederläßt, so entsteht das Grün.
Dein, dein Wort macht Stall und Hürde fett, breitet aus die Lebewesen;
dein, dein Wort läßt Wahrheit und Gerechtigkeit entstehen, so daß die Menschen die Wahrheit sprechen.
Dein, dein Wort gleicht den fernen Himmeln, der verborgenen Unterwelt, die Niemand durchschaut;
dein, dein Wort, wer verstände es, wer käme ihm gleich?

O Herr, im Himmel an Herrschertum, auf Erden an Herrschaft hast du unter den Göttern, deinen Brüdern, keinen Rivalen;
König der Könige, erhabener, gegen dessen Befehl Niemand ankommt, dem an Göttlichkeit kein Gott gleicht.

Wo dein Auge gnädig [hinblickt, da wird das Gebet[3])] erhört;
wo du deinen Arm gnädig [ausstreckst, da ergreift er den Gefallenen[3]).]
O Herr, ... führst du im Himmel und auf Erden hinaus.
Deinen Tempel blicke gnädig an, deine [Stadt] blicke gnädig an;
Ur blicke gnädig an, E-gisch-schir-gal blicke gnädig an!

Deine geliebte Gemahlin, [die Göttin Aja], die gnädige, „Herr, ruhe!" rufe sie dir zu;
der Held, [Schamasch[4]), dein geliebter Sohn,] „Herr, ruhe!" rufe er dir zu!
Die Igig, ... „Herr, ruhe!" mögen sie dir zurufen;
die Anunnak, ... „Herr, ruhe!" mögen sie dir zurufen!
(folgen noch einige weitere Götteranrufungen)
Die Götter Himmels [und der Erde „Herr, ruhe!" mögen sie dir zurufen!]

2. Zwei Gebete an Ischtar.

Gut ists, dich anzuflehen, denn geneigt ist dein Gehör;
dein Blick (bringt) Erhörung, dein Ausspruch Licht.

Erbarm dich meiner, Ischtar, verkünde mein Wohlsein;
treulich blicke auf mich, nimm an mein Flehen!

[1]) Himmelsgötter. [2]) Erdgötter. [3]) Die Ergänzungen sind unsicher.
[4]) Der Sonnengott.

Folge ich deinen Füßen, so sei mein Gang fest;
ergreife ich deine Seile, so möge ich Frohsinn besitzen!
Trage ich dein Joch, so schaffe (mir) Erleichterung;
harre ich auf dein Haupt, so sei richtig die Zuneigung!
Achte ich auf deinen Glanz, so (geschehe) Erhörung und Willfahren;
trachte ich nach deiner Lichtflut, so mögen erglänzen meine Züge;
suche ich deine Herrschaft, so sei Leben und Heil!

Möge ich bekommen den guten Schutzgeist, der vor dir steht;
den der hinter dir schreitet, den Genius, möge ich bekommen!
Das Gedeihen, das zu deiner Rechten, möge ich ergreifen;
das Gute möge ich erlangen, das zu deiner Linken!
Sprich zu, auf daß mein Reden gehört werde,
das Wort, womit ich anrufe, werde, sowie ich anrufe, erhört!
In Gesundheit und Fröhlichkeit leite mich täglich.
mache lang meine Tage, schenke (mir) Leben!
Möge ich gesund und heil sein und so deine Gottheit verehren;
wie ich es wünsche, möge ichs erlangen!

Der Himmel freue sich deiner, die Wassertiefe jauchze dir zu;
die Götter des Alls mögen dir huldigen!
Die großen Götter mögen dein Herz erfreuen!

* * *

Ich flehe zu dir, Herrin der Herrinnen, Göttin der Göttinnen,
Ischtar, Königin aller Wohnstätten, Leiterin der Menschen!
Irnini[1]*, du bist gepriesen, größte unter den Igig,*
bist gewaltig, bist Herrscherin, dein Name ist erhaben. . . .

Wie lange du, Herrin Himmels und der Erde, Hirtin der blöden Menschen!
Wie lange du, Herrin von Eanna[2]*, dem heiligen, dem herrlichen Vorratshaus!*
Wie lange du, o Herrin, deren Füße nicht ermatten, deren Knie hurtig sind!
Wie lange du, Herrin der Schlacht, aller Kämpfe! . . .

Ich, ich schreie zu dir, hinfällig, seufzend, dein schmerzerfüllter Knecht.
Schau auf mich, meine Herrin[3]*, nimm an mein Seufzen!*
Treulich blick auf mich, höre auf mein Flehen!

„Wie lange noch ich!“ sprich aus, dein Gemüt erweiche sich!
Wie lange noch mein kläglicher Leib, der voll ist von Störungen und Wirrnissen!
Wie lange noch mein schmerzliches Herz, das voll ist von Tränen und Seufzern!
Wie lange noch meine kläglichen Eingeweide, die gestört und verwirrt sind!
Wie lange noch mein bedrängtes Haus, das die Klagelieder in Trauer bringen!
Wie lange noch mein Gemüt, das gesättigt ist von Tränen und Seufzern!

Irnini, ..., wütender Löwe, dein Herz beruhige sich;
zorniger Wildochs, dein Gemüt erweiche sich!
Deine gütigen Augen seien auf mich gerichtet,
mit deinem hellen Antlitz blicke treulich auf mich, ja mich!
Vertreib die Hexerei, das Böse in meinem Leibe, dein helles Licht möge ich schauen!

[1]) Beinamen der Ischtar. [2]) Name des Ischtartempels von Uruk (Erech).
[3]) „Meine Herrin“, Belti, wird geradezu Eigenname für Ischtar, ähnlich wie Madonna, Notre-Dame usw.

Bis wann noch, meine Herrin, sollen meine Widersacher nach mir trachten
mit Aufhetzung und Unwahrheiten Böses planen,
soll mein Verfolger, mein Feind mir aufpassen?
Bis wann, meine Herrin, soll der Elende (?), der Krüppel über mich kommen? . .

Ich girre wie eine Taube, Nacht und Tag,
bin niedergeschlagen und weine qualvoll;
von Weh und Ach, ist schmerzvoll mein Gemüt.
Was habe ich getan, mein Gott und meine Göttin, ich?
Als ob ich meinen Gott und meine Göttin nicht gefürchtet, ergeht es mir.

Es kam über mich Krankheit, Siechtum, Verderben und Vernichtung;
es kam uber mich Not, Abkehr des Antlitzes und Zornesfülle.
Wut, Groll, Grimm von Göttern und Menschen.
Ich muß sehen, meine Herrin, düstere Tage, finstere Monate, Jahre des Unglücks;
ich muß sehen, meine Herrin, ein Gericht der Verwirrung und Empörung;
es erfaßt mich Tod und Not.

Verwüstet ist mein . . . . . ., verwüstet mein Hausheiligtum,
über mein Haus, Tor und Gefild ist Verödung ausgegossen.
Mein Gott: nach einem andern Orte ist sein Antlitz gewendet,
aufgelöst ist meine Sippe, meine Hofmauer zerbrochen.

Es merken auf dich, meine Herrin, es sind auf dich gerichtet meine Ohren,
ich flehe zu dir, ja zu dir, löse meinen Bann!
Löse meine Schuld, meine Missetat, meinen Frevel und meine Sünde;
vergib meinen Frevel, nimm an mein Seufzen! . . .

Mein Gebet und mein Flehen möge zu dir gelangen,
dein großes Erbarmen werde mir zu Teil!
Die mich erblicken auf der Straße, mögen großmachen deinen Namen,
auch will ich bei den Schwarzköpfigen deine Gottheit und deine Macht verherrlichen!

Ja, Ischtar ist erhaben! Ja, Ischtar ist Königin!
meine Herrin ist erhaben! Meine Herrin ist Königin!
Irnini, die mächtige Tochter Sin's, hat nicht ihresgleichen!

3. Wechselrede zwischen König Assurbanipal und Gott Nabu.

[Ich verkün]de deine Erhabenheit, o Nabu, in der Menge der großen Götter;
[bei der Menge(?)] meiner [Fein]de werde mein Leben nicht erhascht!
[Im Tempel(?) der Königin(?) von Nini]ve flehe ich zu dir, dem Helden unter den Göttern, seinen Brüdern;
[du bist die Hi]lfe(?) Assurbanipals für immer und ewig!
[Dein Knecht(?) bin i]ch, ich lege mich Nabu zu Füßen;
[verlaß mich nicht(?)], o Nabu, bei der Menge meiner Feinde!
„I[ch schütze(?)] dich, Assurbanipal, ich, Nabu, bis ans Ende der Tage[1]*),*
„deine Füße sollen nicht erlahmen, deine Hände nicht erschlaffen,

[1]) In Z. 7—12 wird wahrscheinlich von Assurbanipal ein früher oder soeben ihm von Nabu zuteil gewordenes gnädiges Orakel zitiert.

„diese deine Lippen da sollen nicht ermatten, mich anzuflehen,
„deine Zunge soll nicht gebunden sein, innerhalb deiner Lippen;
„weil ja ich gütige Rede an dich richte,
„dein Haupt erhebe, deine Gestalt einherziehen lasse in E-masch-masch“[1]).

Nabu sprach also: Dein Mund sprach Gutes,
da er flehte zu Urkittu[2]).
Um deine Gestalt, die ich geschaffen, flehte sie mich an, daß sie ruhe(?) in E-masch-masch.
Um deine Form, die ich geschaffen, flehte sie mich an
also: Wohlbestellt(?) bring sie(?) nach E-gaschan-kalama[3])!
Um deine Seele flehte sie mich an also: Verlängere das Leben Assurbanipals!

Niedergesunken auf seine Knie, Assurbanipal flehte zu Nabu, seinem Herrn:
Ich bin dir ergeben(?), o Nabu, verlaß mich nicht;
mein Leben ist vor dir geschrieben, meine Seele anbefohlen im Schoß der Ninlil;
ich bin dir ergeben(?), o Nabu, Gewaltiger, verlaß mich nicht inmitten meiner Feinde!

Es antwortete ein Zaqiqu(-Priester) von Seiten Nabu's, seines Herrn:
Fürchte dich nicht, Assurbanipal! Langes Leben will ich dir geben,
guten Odem will ich für deine Seele anordnen;
mein Mund, der Gutes kündet, segnet dich in der Menge der großen Götter.

Es öffnete Assurbanipal seine Hände, flehte zu Nabu, seinem Herrn:
Wer zu den Füßen der Königin-von-Ninive Platz genommen, ist nicht verachtet(?) in der Menge der großen Götter;
wer an den Saum der Urkittu gebunden ist, ist nicht verachtet(?) in der Menge seiner Feinde.
Bei der Menge meiner Feinde verlaß mich nicht, o Nabu,
bei der Menge meiner Widersacher verlaß nicht meine Seele!

Klein (warst) du, Assurbanipal, als ich dich überließ der Königin-von-Ninive;
schwach (warst) du, Assurbanipal, als du saßest im Schoße der Königin-von-Ninive,
von den vier Zitzen, die in deinen Mund gelegt waren, an zweien sogest, in zwei dein Gesicht bargst[4]).
Deine Feinde, o Assurbanipal, sollen wie Korn(?) vor dem Wasser sein,
wie Graupeln(?) im Frühjahr sollen sie dahinschmelzen(?) vor deinen Füßen.
Du aber stehst da, o Assurbanipal, den großen Göttern gegenüber Nabu erhebend.

---

4. Bußliturgie und Klagepsalm für jeden Gott.

(Büßer:) [Die du liebst?] das fußfällige Gebet der beseelten Geschöpfe,
[ich], dein Knecht, stöhnend schreie ich [zu dir.]
Wem eine Sünde anhaftet, dessen Flehen nimmst du an;
blickst du einen Menschen (gnädig) an, so lebt dieser Mensch,
Mächtige über alles, Herrin der Menschen;
Barmherzige, gütig sich Zuwendende, die annimmt das Flehen!

---

[1]) Tempel der Ischtar von Ninive.
[2]) Beiname der Ischtar.
[3]) Ein Name des Ischtartempels.
[4]) Ischtar ist hier als Kuh vorgestellt.

(Priester:) *Sein Gott und seine Göttin, ob des (?) Zürnens rufen mit ihm dich an:*
[deinen Nacken wende] ihm zu, ergreif seine Hand!
Außer dir ein Gott, der zurecht bringt, ist ja nicht da.

(Büßer:) *Treulich blicke mich (gnädig) an, nimm an mein Flehen;*
„Wie lange noch ich!" sprich und dein Gemüt besänftige sich!
Bis wann, meine Herrin, wird dein Antlitz abgewendet sein?
Wie eine Taube girre ich, mit Seufzen bin ich gesättigt.

(Priester:) *In Weh und Ach stöhnt sein Inneres,*
in Weinen bricht er aus, Klagerufe stößt er hervor.

* * *

Daß doch das Toben im Herzen des Herrn zur Ruhe komme!
der Gott, den ich nicht kenne, zur Ruhe komme;
die Göttin, die ich nicht kenne, zur Ruhe komme!
der Gott, den ich kenne, nicht kenne, zur Ruhe komme;
die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, zur Ruhe komme!

Daß doch das Herz meines Gottes zur Ruhe komme;
das Herz meiner Göttin zur Ruhe komme!
mein Gott und meine Göttin [zur Ruhe] komme!
der Gott, der auf [mich zürnte, zur Ruhe] komme;
die Göttin, [die auf mich zürnte, zur Ruhe komme!]

Die Sünde, [die ich getan], kenne [ich nicht;]
den Frevel, [den ich getan], kenne [ich nicht.]
Einen guten Namen [möge mein Gott nen]nen;
einen guten Namen [möge meine Göttin nen]nen!
Einen guten Namen [möge der Gott, den ich kenne, nicht kenne, ausspre]chen;
einen guten Namen [möge die Göttin, die ich kenne, nicht kenne, ausspre]chen!

[Reine] Speise [habe] ich [nicht] gegessen;
klares (?) Wasser [habe] ich [nicht] getrunken.
Vom Greuel meines Gottes habe ich ohne zu [wissen] gegessen;
auf Unflätiges für meine Göttin bin ich ohne zu wissen getreten.

O Herr, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.
Mein Gott, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen;
meine Göttin, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen;
Gott, den ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen;
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, meiner Sünden sind viel, groß sind meine Vergehen.

Die Sünde, die ich getan, kenne ich nicht,
das Vergehen, das ich begangen, kenne ich nicht.
Den Greuel, von dem ich gegessen, kenne ich nicht;
das Unflätige, auf das ich getreten, kenne ich nicht. . . .

Mein Gott, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
meine Göttin, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden!
Gott, den ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden;
Göttin, die ich kenne, nicht kenne, sind meiner Sünden (auch) sieben mal sieben, so löse meine Sünden!

Löse meine Sünden, so will ich dir huldigen!
Dein Herz, wie das Herz der Mutter, die mich geboren, komme zur Ruhe;
wie die Mutter, die geboren, der Vater, der mich gezeugt, komme es zur Ruhe!

5. Der Sonnenhymnus des Pharao Echnaton (Amenhotep IV um 1370).

Der Glanz des Aton.

Du erscheinest schön am Rande des Himmels
Du lebende Sonne, die zuerst gelebt;
gehst auf am östlichen Horizont;
erfüllst jedes Land mit deiner Schönheit.
Du bist schön, du bist groß,
funkelst, hoch über jedem Lande;
deine Strahlen umarmen die Lande,
ja alles, was du gemacht hast.
Du bist Re, hast sie alle gefangen,
bändigst sie durch deine Liebe.
Bist du fern, — deine Strahlen sind auf der Erde,
bist du hoch, sind deine Fußstapfen der Tag.

Nacht.

Gehst du unter am westlichen Horizont,
ist die Erde so finster wie das Grab.
Sie ruhen in ihren Gemächern
verhüllten Hauptes, kein Aug sieht das andere.
Würde all ihre Habe geraubt, die unter ihrem Kopfe liegt —
sie würden es nicht merken.
Jeder Löwe kommt aus seiner Höhle,
alle Schlangen stechen;
Dunkel herrscht, es schweigt die Welt:
der sie schuf, ging zur Ruh am Horizont. —

Der Tag und der Mensch.

Die Erde wird hell, gehst du auf am Horizont
und strahlst als Sonne am Tag.
Du vertreibst das Dunkel, sendest deine Strahlen,
und die beiden Länder[1]*), freuen sich;*
wachen auf und stehn auf den Füßen,
denn du hast sie erhoben.
Sie waschen sich, legen an ihre Kleider,
ihre Arme lobpreisen, weil du erglänzest.

Tiere und Pflanzen.

Die ganze Erde — sie tut ihre Arbeit,
alles Vieh ist zufrieden mit seinen Kräutern,
die Bäume und Kräuter grünen,
die Vögel flattern in ihren Nestern,
ihre Flügel lobpreisen dich.
Alle Tiere hüpfen auf ihren Füßen,
die Vögel, alles, was flattert —
sie leben, wenn du über ihnen aufgehst.

[1]) Ober- und Unterägypten.

Das Wasser.

Die Schiffe fahren stromab und stromauf,
jeder Weg ist offen, weil du glänzest.
Die Fische im Strome springen vor dir,
deine Strahlen dringen ins Innere des Meeres.

Die Erschaffung des Menschen.

Du läßt werden die Frucht in den Frauen,
der den Samen in den Männern gemacht hat;
erhältst den Sohn im Leib seiner Mutter,
beruhigst ihn, daß er nicht weint,
Du Amme im Mutterleibe,
der Atem gibt, all dein Werk zu beleben.
Wenn er kommt aus dem Mutterleibe
. . ., am Tag seiner Geburt,
da öffnest du seinen Mund zum Sprechen,
und machst, wessen er bedarf.

Erschaffung der Tiere.

Das Küchlein piept schon in der Schale,
du giebt Atem ihm drin, es zu beleben;
machst es stark, aus dem Ei zu brechen,
es kriecht aus, piept was es kann,
und läuft auf seinen Füßen davon,
wenn es aus dem Ei gekrochen. —

Die ganze Schöpfung.

Wie zahlreich ist, was du gemacht hast, . . .
o du einziger Gott, dessen Macht keines andern[?]!
Du hast die Erde nach deinem Herzen geschaffen,
du ganz allein:
Menschen, Herden und alle Tiere,
was immer auf der Erde auf Füßen geht,
und alles, was da schwebt, mit Flügeln fliegend.
Die Länder Syrien und Nubien und das Land Ägypten —
du setztest jedermann an seinen Ort;
du machtest, wessen sie bedürfen,
jeder hat seine Nahrung, seine Zeit ist ihm bemessen.
Ihre Zungen sind geschieden durch die Sprache,
ihre Gestalt und ihre Haut ist verschieden —
ja, du unterscheidest die Völker!

Bewässerung der Erde.

Du machtest den Nil in der Unterwelt,
führtest ihn nach deinem Belieben,
um die Menschen am Leben zu erhalten,
wie du sie gemacht, du, ihrer aller Herr!
. . . in (?) ihnen, du Herr der Erde,
wenn die Sonne des Tages . . . ihnen leuchtet.

Alle fernen Länder — du machtest daß sie leben.
Du setztest den Nil an den Himmel,
daß er zu ihnen hinabfalle[1])
und Wellen schlage auf den Bergen wie das Meer
und ihre Äcker in ihren Städten befeuchte.
Wie herrlich sind deine Pläne, du Herr der Ewigkeit!
Der Nil am Himmel ist für die Fremdländer,
für das Wild der Wüste, das auf seinen Füßen geht —
Der (rechte) Nil aber quillt aus der Unterwelt für Ägypten.
. . . . . .

Die Jahreszeiten.

Du machtest die Jahreszeiten, alle deine Werke zu schaffen.
Den Winter, um sie zu kühlen, und die Hitze . . .;
hast den fernen Himmel gemacht, an ihm aufzugehn,
um alles zu sehen, was du gemacht,
indem du allein warst, indem du aufgingst
in deiner Gestalt als lebende Sonne,
indem du strahltest, glänztest,
dich entferntest und wiederkehrtest.

Schönheit durch das Licht.

Du hast Millionen von Gestalten gemacht aus dir allein:
Städte, Dörfer und Stämme, Landweg und Fluß —
alle Augen sehen dich vor sich,
wenn du die Tagessonne über der Erde bist.

Aton und der König.

Du bist in meinem Herzen,
kein anderer kennt dich, als dein Sohn Echnaton.
Du hast ihn eingeweiht in deine Pläne
und in deine Kraft.
Die Welt ist in deiner Hand,
wie du sie[2]) *gemacht hast.*
Gehst du auf, so leben sie,
gehst du unter, sie sterben,
du selbst bist die Lebenszeit
und man lebt durch dich.
Alle Augen schauen auf deine Schönheit,
bis du untergehst.
Alle Arbeit wird hingelegt,
wenn du im Westen untergehst. . . .
Seit du die Erde gegründet hast,
hast du sie aufgerichtet für deinen Sohn,
der aus dir selbst hervorging,
den König, der von der Wahrheit lebt . . .

[1]) Als Regen. [2]) Die Menschen

Sachregister.

Die mit „S." bezeichneten Ziffern und alle über 150 geben die Seiten an, alle andern die Psalmen. Wo hier der Vers oder die Versgruppe nicht angegeben sind, sind zumeist die Bemerkungen zu Anfang oder Ende der Erklärung gemeint.

Die §§ sind die der Einleitung.

Adoption 22, 10f.
Advent 24C.
Ägyptisches: Horus u. d. Himmelstor 24, 7; Adoption u. Gottessohn 2, 7. Ewiges Leben des Königs 72. Weltherrschaft 2, 8. Mannessöhne 3, 3. Tempelinschriften 15. Sonnenhymnen 19A. Ton der Weisheitslehrer S. 138. Schwur beim König S. 216. Drachentötender Gott S. 304f. „Schauen der Götter" 17, 15; 27A. Mysterien des Himmels 73, 17. Orakel an den König 20, 7. Danklieder 22, 32. § 4, 2. Hymnen 104; § 4, 2. Größe der Gnade 30, 6. Gebeugtsein S. 288; Unschuldsbeteurung Exk. 2. — Parallelen zum Psalter 446ff. § 4, 2.
Altar, Umgang um ihn 118, 27.
Alter der Psalmendichtung § 4, 4; 4, 1.
Amenhotep s. Echnaton.
Arabisches: Gast Allahs 15. Fett als Sitz der Gefühle 17, 10. Mekkafest S. 178. Macht der Sippe S. 397.
Arme und Elende S. 284ff. (älterer Sprachgebrauch S. 285; seit dem Exil 286; nachexilische Zeit 287; Verfolgung der Frommen 288). S. weiter Fromme und Gottlose.
Asche essen S. 328f.
Aschenbrote S. 328f.
Augustin 32.
Aussatz 88, 5ff.

Babylonisch-Assyrisches: Assur Deckname für Syrien 83; Sterngeister S. 69; Genien am Thron 97, 2. Sündenvergebung S. 74; 22, 23ff., durch Priester 6, 9f.; Gebeugtsein S. 288; Knieen S. 314; Gottessohn 2, 7. Mannessöhne 3, 3. „Wie lange?" 6, 4. Akrostichon S. 31. Feste Typen im Kultus 22, 17ff. Danklied gelobt 22, 31f. 45, 18. Völkerhirt 23, 1. Gottesbuch S. 235; 87, 4ff. 139, 16. Leber 16, 9. Hymnen 19A. 24. § 4, 1. Orakel im Kultus 20, 7. Neujahr 24C; „Ruhe" 95, 11; Unschuldsbeteuerung S. 100; Sonnengott über dem Ozean 29; Schöpfungsmythen 33, 6f.; 74, 13ff.; 89, 6ff.; 93, 3f.; 104, 5ff.; Ton der Weisheitssprüche 37 Einl.; Eschatologie S. 172; Königtum des Gottes 47, 2ff.; Götterberg 48, 2ff.; Reinigungsriten 51, 9; Fluchformeln 59, 12ff.; 69, 23ff.; 109; Krankenlieder 38, 2ff.; Vergänglichkeit 39, 5ff.; Tränen als Speise 42, 4; der Kranke sieht sich tot 88, 4ff. Klagelieder 89; § 4, 1. Mittags- und Nachtgottheiten 91, 5f. Drachentötender Gott S. 304f. Schuld als Feind S. 333. Himmelswagen 104, 1ff. Adapa S. 337. Mondstich 121, 6. Mutter Erde S. 421. Schicksalsbuch s. Gottesbuch (149, 9). — Parallelen zum Psalter 446ff.
Bakatal S. 279. [§ 4, 1.
Basansberge, Gottessitz 68, 16f.
Becher 116.
Beduinen 68, 20ff.
Bekenntnis der Schuld 32, 5; 51.
Bittfest 20.
Bittlied § 5, 3.
Blutrache 440.
Buch Gottes 57, 10; 87, 4ff.; 139, 16; 149, 9 (s. Mythos).
Buchstaben, ihre magische Kraft S. 31
Bürgerliste S. 235.
Buße nach Krankheit 30? 38.
Buße ohne Leid 25; 51.
Buße und Sünde an sich 32; 51; 130; 143.

Chronik, Verhältnis zu ihr 105f.
Chuenaten s. Echnaton.

Dankfest 21; 65; 67; 118; 138.
Danklied § 5, 3.
David, Psalmendichter § 5, 4; Verheißung an ihn 89, 20ff.; sein Königtum 72; 132.
David und seine Dynastie 2, 7; 122.
Despoten, ihr Fall 76.
Deuteronomische Schule S. 262; ihre Bedeutung für das Vergeltungsdogma 442.
Dichter, nichtprofetischer 45, 4ff.

Dichter und Seher 47; 76; 82; 93; 95; 97.
Dichterische Form der Lieder § 6; s. weiter Formelles.
Donner und Gewitter 29; Wolken als Jahwes Hofstaat S. 318.
Doppellieder § 3, 2.

Echnaton 104; § 4, 2.
Eckstein 118, 20ff.
Ehelosigkeit 78, 64.
Einteilung der Psalmen § 5, 3.
Einzelne Fromme als Dichter § 5, 2. 3.
Einzelpsalter § 3, 2. 6.
Einzugslieder 15; 24; 48; 95; 100; 118.
der Proselyten 87.
Elohistische Psalmen § 3, 3.
Endgericht 57; 110.
Endzeit s. Eschatologie.
Engel, schadenstiftende 78, 49.
Entsündigung 51, 9.
Erdbeben und Vulkane woher? 104, 31ff.
Erneuerung, sittliche 51, 12ff.
Erntedanklied 65; 67.
Eschatologie, volkstümliche S. 169; als überkommenes Schema S. 169. 171; schematisch eingetragen 86, 8ff.
—, profetische S. 169. 172ff. 47, 9f.
eschatologische Psalmen S. 171ff.; 57; 96; 98; 148. S. weiter Gottesreich, messian. Zeit, Heiden, Huldigung.

Fackeltanz 134.
Fest s. Kultus.
Festfreude 48. 118.
Festhymnen 48. 65—67. 81. 95. 100. 135.
Festjubel 48, 10ff.
Festnacht 92.
Festpilger 15, 1; 48; 84; 120ff.
Feststrauß 118, 1ff.
Festzweige 118, 27.
Fluchformeln 59, 12ff.; 69; 109.
Formelles: Zusammengesetzte Lieder 9f.? 18. 19. 27. 40. Feste Typen 2, 8f.; 18, 5f. 20. 22, 17ff. 45, 17f. 102; S. 288. Gebetsschema 25; 86; Partizipia 104. Mehrfache Verwendung der Lieder 40; Umgestaltung 102; 107f. Profetische Stilform 2. 9. 81. 85. 95. Stil der Spruchweisheit 1; 32; 37; des Lehrgedichts 91; 107; 119, 9ff; 139; Musivstil 135 S. 411. Selbstaufforderung im Hymnus 103f.; 146. Metrisches § 6; 62; 7, 9ff.; 10; 33, 12; 79; 86; 116; 124f.; S. 221; 265[1]. 280[2]. 306. 382. 414; epischer Einschlag 68, 8ff.; Wechsel der Person 9. Eigenartiger Kehrvers 99; 107; Reim 146. Appell an Gott 30. Kunstpoesie 31; 92; 93; 104; 114. Konkrete Bilder u. Schilderungen 41, 5ff.; 55; 59; 63, 10ff.; 69; 73, 10f.; schematische Umdeutung von Liedern S. 201, 202; 86, 8ff. Hofstil 72; Fülle des Ausdrucks 72. Übergang vom Hymnus zur Bußrede 81; 95.
Formen, feste 2, 8f. 6, 5f. 7, 7ff. 18, 5. 20, 7ff. 21. 22, 17ff. (s. Babyl.) 31f.
Freigeister 1; 8.
Fromme und Gottlose 64; 1. 5. 7. 10—14 17. 22. 26. 27A. 28. 30; 37; 40; 52; 54ff.; 59 usw.; ihre soziale Stellung 141, 3f.; ihre religiöse Stellung 10, 8ff.; ihr Verhältnis zur heidnischen Kultur 35; Verfolgung der Frommen 57, 7; Dulder = Fromme 147, 6. Weiter s. Arme u. Elende.
Frömmigkeitsideal 1, 1f.; 15; 19B; 37, 31 (Gesetzesfrömmigkeit); 26, 1ff.; 27B (sittliche Leitung); seine Schranke 15; 17, 14; Kultusfrömmigkeit 42/43; kultuslose Frömmigkeit 63 s. Kultus; Gesetzlichkeit 50, 16ff.; 1; 19B; 119; Freude in Gott 4, 8; Laienfrömmigkeit 84; Gottesferne als Übel 42/43; 63; 73, 18ff. S. noch Güter.
Fundamentsteine der Welt S. 374.

Gastrecht 23, 5f.
Gast Gottes 5, 5; 15; 24.
Gattungen s. Einteilung.
Gebetserhörung 6. 22. 28. 31. 69 s. Übergänge, schroffe.
Geist Gottes 51, 12ff.
Geistige Anbetung 27A. 95.
Geistliches Lied § 5, 3.
Gemeindebeichte 106. [363.
Geschichte, ihre Bedeutung für Israel S. 222.
Geschichtsbetrachtung, deuteronomische 262.
Geschichtlicher Rückblick im Lied 78; 81; 105—107; 114.
Geschichtliches aus Israel: Mose 90, mos. Geschichte 103, 6ff.; 106; eigne Überlief. 78, 12; 106, 7 (Text); Debora, David 18; 89, 6ff.; Zeit Sauls (83?); David, Salomo 24c; 29; Königinnen Israels, ihre Herkunft S. 158; Heldenlieder, Reste alter 68, 12ff.; Davidische Dynastie, ihr Zerfall 89; ihre Verheißung 89, 2ff.; Ältere Könige opfern 110, 3ff.; Amos u. Jesaja im Kultus S. 272; Zeit Jesajas 89, 6ff.; Hiskia bis Josia 20;

Sanherib 33; 54; 99; Volksprofeten 15. 24; Jeremia 55; Jeremias Stellung zum Glauben S. 5; 6. u. 7. Jahrh. 2. 24; Jojakin 14; Ein Schlachttag in Efraim 78, 9; Untergang Silos S. 265[2]; Deuteronom. Periode 78; Josia 18; 72; 132; Prof. Zeit 27AB; 99; spätere Königszeit 61; vorexil. Königszeit 63; S. 219 (Gegensatz von Fromm und Gottlos); 84; 101; 114; 132; Untergang des Staats 80; 89; Zerstörung Jerusalems 80; Exil 22; 51, 20 f.; geistige Verfassung Israels im Exil S. 287; DtJesaja 24; 96. Anfänge der Restauration 16; 17; 65; 85; 90; 95; 122; 126; 141. Zeit der Gesetzesherrschaft 50, 16 ff.; 65; nachexilische Zeit 103; nachexilischer Tempel 68; seine Entweihung 79, 1 ff.; Haggai und Sacharja 138; 148; Serubabel 138; ideale Grenze Israels 81, 12; Jungmannschaft Israels, lernt Kriegslieder S. 208. Esra und Nehemia 118. 147; Artaxerxes S. 372; Nehemia 109; 138; Sanballat 109; Artaxerxes Ochus 74; 5.—3. Jahrh. 89; Qohelet S. 300; Makkabäerzeit 30, 1; 37; 44 (Religionsverfolgung); 55; 60; 69; 74; 79; 102; Antiochus Epiphanes 74; Jonatan S. 359; gegen Hamat S. 255; Blutbad in der Makkabäerzeit 79, 1 ff.; Alkimos 109; Alexander Balas S. 359; Judas Makkabäus 83; S. 359; 149, 4 ff.; Selbständige Überlieferung 132, 2 ff.

Geschwindschreiber 45, 2.

Gesetz 1; 19B; 119; nicht als Joch empfunden 19B; 119; sein Lohn 1; 119; Gegenstand des Wissens 50, 16 ff.; Studieren und Auswendiglernen 119, 2. 7. 13; göttliche Verehrung 119, 48; Gesetzesfreude 19B: 94, 12 ff.; 119; Gesetzesreligion S. 102; Schranke des Gesetzes: profetische Stimmen 15; 24; 81.

Gesetzlichkeit, äußere 1; 19B; 44, 18 ff.; 50, 16 ff.; 119.

Gesinnung, ihr Wert 15; 24.

Gewissen 32; 38; 51, 8.

Gewissensnot S. 120.

Glaube 27B; 28, 6 f.; 33, 17 ff.; 38, 14 ff.; 42, 6; 113, 7 ff.; 146; sein hohes Lied 27B; 46; 91; seine Kühnheit 43, 1 f.; Ruhe der Seele gebend 73, 17.

Glaube und Gnade (mit eudämonistischem Einschlag) 32, 10.

Glaube und Werke 1, 3.

Glück der Gottlosen 36; 39; 94; 73.

Goldenes Zeitalter 46, 5 ff.

Gott s. Jahwe.

„Götter" 58; 82; 95, 1 ff.; ihre Nichtigkeit 96, 1 ff.; 115, 3 ff.; 135; Sieg über sie 97; Erhabenheit über sie 135, 5 ff.; führen noch lange ein Scheindasein S. 417; Schutzgötter der Völker? 58, 2; 82.

Gottesbuch s. Schicksalsbuch u. Buch Gottes.

Gottesdienst, s. Kultus.

Gotteserkenntnis, ihr Triumf 97.

Gotteserscheinung, ihre Äußerungen 18, 8 ff., weiter bei Jahwe.

Gottesferne, s. Frömmigkeit.

Gottesgemeinschaft, s. Güter.

Gottesherrschaft 22, 31 f.; 103, 19 ff.

Gottesleugnung 10, 4. 11; 14, 1 ff.; 53; 94, 7.

Gottesreich, diesseitig gedacht 11, 4 ff.; 37, 34; S. 71 f.; Jenseits und jenseitiges Gottesreich 6, 7; 17; 49, 16; 73; 103, 19 ff.; 148 Prämissen und Ahnungen 16.

Gottesstimme § 4, 1; 81, 6 ff.; 91, 14 ff.; 95, 7 ff. (s. prof. Erguß).

Gottestage 118, 20 ff.

Gottlose, s. Fromme u. Gottl.; Bestrafung der Gottlosen 17, 13 ff.; 28, 4 f.; 92, 8 ff.; ihre Vernichtung 37; 39; 92, 10 ff.; 94, 22 f.; 104, 31 ff.; 139, 19 ff.; ihr jäher Tod 34, 12 ff.; ihre Existenz als Problem 10, 12 ff.; 36; 94; 139, 19 ff.

Gott selbst im Kultus redend, s. Gottesstimme und Kultus.

Griechisches, Hellenistisches und Syrisch-Palästinisches: Alfabetlieder S. 31. Hellenisten und Syrer S. 18. Sophokles 8. Heilige Wasser in Delphi und Syrien 15. Turm der Winde 18, 8 ff. Fett als Sitz der Gefühle 17, 10. Vergötterung des Königs 9, 20 f. Pfeile der Gottheit S. 140; Mittagsgötter 91, 5 f.; ihr Liebling S. 160; Horaz 46, 2 ff.; Winde beseelt S. 337; Ölsalbung S. 339.

Güter und höchstes Gut 16; 17; 27A; 34; 36, 8; 63; 73, 25; 94, 16 ff. Volkstümliche Anschauung vom höchsten Gut: langes Leben 34, 7 ff.; 37, 25; 91; bescheidener Wohlstand 128, 6; Reichtum 112, 3; Wohl der Gesamtheit 128, 5. 6b. — Rein religiöse Güter 97; 131 (Friede Gottes); Weilen im Tempel und Anteil am Gottesdienst 23, 6; 42, 5; 84, 11 usw.; Schauen Gottes 11, 7; 15; 16, 11; 17, 15; 23, 6; 24, 6; 27A; 42, 5; Gemeinschaft mit Gott

11; 16; 23; 27A (im Kultus); 36, 6ff.; 42; 63; 73; 94, 16ff.; Liebesgemeinschaft 42· 63; 94, 16ff.; enges Band mit dem Einzelnen 91, 1f. (Gott pers. Besitz). S. Frömmigkeit.

Hallel 113.
Hallelujaruf, Hallelujapsalmen S. 345; Exk. 10, 6.
Heer, himmlisches 35, 5; 59, 12.
Heiden: ihr Untergang 9; 79, 6; preisen Jahwe 66; ihr Hohn 79, 4; 81, 5ff.; 89, 47ff.; ihr Heil 96, 1ff.; 98, 2ff.; 100, 3 (Segen der Gottesgemeinschaft); Sieg über sie 2. 18, 44ff.; ihre Götter Dämonen 106, 37. (S. mess. Zeit.)
Heidnische Kreise, Beziehungen zu ihnen 119 (S. 382).
Heidnische Kultussitte 16, 4.
Heilsbecher 116, 13.
Heilsgeschichte 65, 6ff.
Heilsgewißheit 51, 12ff.
Heimweh nach Gott 42; 63, s. Gottesferne.
Hellenistisches, s. Griechisches.
Hierarchie von Jerusalem 110, 4ff.
Himmel, ihre Sprache 19, 2ff.
Himmlischer Palast Gottes 29; 73, 23ff.
Himmel und Mensch 8. 19.
Hiobdichtung, Anklänge an sie 73; 88, 5ff.; 104; ihre Vergeltungsidee Beil. A, 5.
Hochzeitfeier 45.
Hodupsalmen S. 342; vgl. 375.
Hof s. König Israels.
Hofprofeten 21.
Hofstil 72.
Hohn gegenüber den Frommen 22, 9; 42, 11; [73, 11.
Hohn der Heiden 42; 115, 1f.
Hosianna 118, 25.
Huldigung der Völker 22, 31f.; 47; 68, 29ff.;
— der Natur 96; 98; 103, 19ff.; [76, 12f.;
— der Toten 22, 31f.;
— der Erlösten 22, 23ff.; sittlich vertieft
— der Engel 29; 103, 19ff. [40, 10f.;
Humor 114, 5f.
Hymnen, geschichtliche 114; 145.
Hymnus d. himmlischen Heere 29; 103, 19ff.
Hymnus der Natur 96, 11ff.; 98, 7ff.; 103, 19ff., s. Huldigung.
Hymnus zum Opfer 115; 117?

Jahwe: Vormosaischer Janwe 97, 3ff.; Feuergott von Sinai 18, 8ff; 97, 3ff.; Licht sein Gewand 97, 2ff.; 104, 1ff.; Kriegsgott 24; Jahwe als König, s. Königtum; sein Thronsessel 97, 2; 104, 1ff. (s. Lade); Jahwe als Reiter 18, 13ff.; berauschter Krieger 78, 65ff.; Drachentöter 91, 13; J. reizt zum Bösen 105, 24f.; sein Odem 104, 27ff.; seine Verehrung ans Land geknüpft 137, 3f. — Jahwe Gastfreund 15, 24; 91, 1f.; Wirt u. Hirt 23; 91, 1f.; Vater 103, 6ff.; Appell an Gott 6, 6ff.; 30, 10; 88, 15ff. Sein Wagen am Himmel 104, 1ff.; Winde seine Reittiere 18, 8ff.; 104, 1ff.; sein Antlitz, s. Schauen. Hofstaat, Jahwes himmlischer, jubelt ihm zu 29. 86, 6ff. (s. Heer). — Allgegenwart 139; Allmacht 65, 6ff.; 114; 136; 145; 33, 6ff.; im Dienst der Gerechtigkeit und Treue 89, 15ff.; 135, 13f.; Allwissenheit 11; 33, 13ff.; 139; Ehre Jahwes 79, 9f.; 115; Ewigkeit 90; 102, 25ff.; 135, 13f.; Vergeistigung 139, 7ff.; Erhabenheit über Götter und Welt 113. 115. 135, 5f.; Güte 118. 136; seine Liebe, ihr hohes Lied 103; ihre Schranke 103; Vaterliebe Gottes 126; s. Verheißungstreue 89, 2ff.; Gnade Gottes 36, 6ff.; Gerechtigkeit 113; im Vergeben 51, 6. — Theophanie als Bild der Größe Jahwes 18; Jahwes Königtum 29, 10; 99, 1ff.; seine Weltherrschaft in Gerechtigkeit 97. 146; sein himmlischer Thron 103, 19ff.; Jahwe Völkerkönig 47, 9 (s. noch Mythos).
Idealismus 94.
Jesaja, Psalmen in seinem Geist 11; 15; 20, 8; 27B; 33; 46; 51; seine Schule S. 169; der Gottestag S. 253.
Indifferentismus 10. 14. 53.
Individuallieder, s. Einzelne Fromme.
Innerlichkeit, sittliche s. Gesinnung.
Israel der Messias 89 (132?); s. Messias.

Kanaanitisches: Gast der Astarte und des Melkart 15. Totenopfer S. 347. Steingottheiten 16, 4. Zeigen des Gottesbildes S. 105. Reschef S. 255. Amarnabriefe S. 314. 356. Adapa S. 337.
Karyatiden S. 430.
Kedar S. 389
Kerubim 18, 11; 99, 1ff.
Kindersegen 127B.
König Israels als Göttlicher 45, 7; als Vertreter der mess. Erwartung 2; 72; 132; als Priester 110, 3ff.; Königslieder s. das; Feste am Königshof 45, 9f.; Huldigung vor

dem König 45, 12; höfische Dichtung 45, 7 ff; 72.
Königsjubel der Völker 47.
Königslieder 20f.; 45; 61; 72; 84; 89; 101; 110; 132.
Königtum Jahwes 99; 145; sein Alter 29; 47, 2 ff.; 99, 1 ff.; 103, 19 ff.; s. Jahwe und
Konventikel 111. [Gottesreich.
Krankenlieder 38; 88. (22; 41). Der Kranke sieht sich schon tot 22; 88, 5 ff. (s. Krankheit).
Krankheit 6; 22, 16; 30; 38; 41.
— und Sünde 30, 6; 38.
Kreuzigung S. 92.
Kriegslied, ein altes 78, 9.
Kultus: Hergang bei Fest- und Siegesfeiern 81; 99; 114; 33, 10; 68; 48; 100; Festreigen 26; 42, 5; 118; der Völker s. Reigen; Festliturgie 66; 114; Festpsalmen 65—67; 118; Nachtfeier 134, 8; Waschung 26, 1 ff; Dankfest 65; 67; 149; Prozession 15; 26; 42, 5; 48, 10 ff.; 95; 68, 25 ff.; 24; 100; 118; Bußrede im Kultus 81; 95; Wechselgesang zum Opfer 115; 118; 135; Frucht des Festes. 95. — Wert des Kultus 5, 4 ff; 26, 1 ff.; 27A; 36; 42; seine Vergeistigung 15; 24; 81; 27A; 95; bloßes Symbol oder äußeres Medium der unsichtbaren Gnade 23, 6; 27A; 36, 9; 63; 65; 95; 116; 141; Macht über das Gemüt 42/43; Gottesbotschaft im Kultus 81, 6 ff.; 85, 9; 95, 8; Laubhüttenfest S. 271. 372. 375. — Verhältnis der Psalmen zum K. § 5, 2. S. Opfer.
Kunstformen der Dichtung § 6, 4.
Kursivschrift 45, 2.

Lade Jahwes 20; Jahwes Schemel 132, 6 ff.; ihr Einzug 24; ihre Überführung 132; Lade, himmlischer Gottesthron S. 323;
Laubhüttenfest s. Kultus. [104, 1 ff.
Leben als Gut 16, 9 ff. (s. Güter).
— im höheren Sinn 16, 9 ff.; 17, 15; 36, 10.
— im Vollsinn 16; 17; 73.
Leid ein Rätsel 22; 80; ein Kennzeichen der Sünde 15, 5; Leid und Sünde 103, 1 ff., s. Sünde und Vergeltung.
Lehrgedicht 49, 5; 78, 2 (s. Formelles).
Licht, Jahwes Hülle 97, 2 ff.
Lieder des Leids 126.
Liturgische Hymnen 66; 113; 115; 134 ff.; 146 ff.; die Rolle der Gemeinde S. 411; die liturg. Gestalt zur Form geworden 121.
Lohngedanke 19, 12 ff.; S. 101.
Lohn des gesetzlichen Tuns 19, 12 ff.
Lossagung vom Gottlosen 1. 15, 5. 19, 14 f.;
Losteilen 16, 5 f. [26, 1 ff.
Luther 30, 10 f.; S. 168 ff. 111, 4; 118; 123; 124, 7. 130.

Mahl und Becher 23, 5 f.
Malkisedeq im 8. Jahrh. bekannt 110, 4 ff.
Martyrium, religiöses 44, 18 ff.
Maskil § 8.
Mensch, seine Hinfälligkeit und Größe 8. 103, 14 ff. Kürze des Lebens 89, 47 ff.
Menschenkind, vom Volk 81, 18.
Mesek S. 389.
Messias = Volk 28, 8 f.; 89. 39 ff.; 84, 10?
= König Israels 2; 72; 84; 110.
Messianische Zeit 2; 85; 89; 98; 110; 132; 145. Volkstümliche Erwartung S. 173; diesseitig 91, 15 f.; einseitig nationale. Erwartung S. 172; profetisch-messianisches Kultuslied 98. Zion als neue Gottesstadt 46: 76 (s. Zion). David. Dynastie Anwärterin 89, 20 ff. Paradies auf Erden 46, 5 ff. Sieg über die Heiden 2; 99; 149; 68, 29 ff. Gericht über sie 110, 5 f. Unterwerfung der Völker 47, 2 ff.; 68, 29 ff.; 98, 2 f. Tag Jahwes 110, 5. Kämpfe der mess. Zeit 93; 46, 9 ff. Entscheidungsschlacht 76; 46, 9 ff. Toben der Völker 2; 46; rein religiöse Erwartung 47; 97; 99, 4. Gerechtigkeit als Gut der mess. Zeit 97; 99, 4; Friedensreich 46; 97 (vgl. Eschatologie).
Metrum, s. Formelles.
Mischmetren § 6, 3.
Missionsberuf Israels 96, 1 ff.
Mondstich 121, 6.
Mysterium 36. 73, 17.
Mystik 36, 9; 73, 17.
Mythos und Mythologisches: In der Poesie festgehalten 19A; mythisches Denken 29; 46 (S. 167); 104; aber nur zu Bildern verblaßt 18, 8 ff.; 29, 3 ff. S. 170; 93, 3 f; 97; 104. Buch Jahwes 87, 4 ff. Mutter Erde 90, 2 ff. Schöpfungsmythen 74, 12 ff.; 89, 6 ff.; 93, 3 f. Blitz als Waffe 18, 11. Vogel Phönix 103, 5. Gestirne beseelt 19, 2 ff. Sfärenmusik 19, 2 ff.? Weltbrand und Weltflut S. 169. Götterberg 48, 2 ff.; vorzeitliche Ungetüme 74, 12 ff.; 104, 5 ff. Ranab 74; 89. Taumelkelch 75, 9. Mythol. Sprache 170. Jahwe Himmelskönig 104. J. Drachentöter 104, 7. 26. Lebensbuch

139, 16. Gerichtsbuch 149, 9. S. noch Primitives u. Jahwe.
Mythologische Bilder, ehedem wirklich gemeint, später verblaßt 18, 8ff.; 97, 3ff.

Nachtfeier 92; 134.
Name Gottes 20, 2. 8; 54, 3; 91, 14ff. (abgeblaßt) 105, 1.
Natur: religiöse Erfassung der Natur 104, 65; ihre Beseelung 19A; 65, 10ff.; 85, 11; 96, 5ff.; 104, 4ff.: 114 (s. Primitives); ihre ethische Vertiefung 104; ihre Verklärung 8. 19. 29. 65.
Naturgesetz 148, 6.
Naturpsalmen 8; 19A; 29; 104.
Natursegen und Erntedank 65; 67.
Natursegen und Gottesgnade 65; 67.
Natürliches Empfinden 45, 17f.
Neujahr 24c.
Neujahrspsalm 81.
Neues Testament: Jesus 19, 16; S. 101. Paulus 19, 16; S. 101; 51, 6; S. 263; Hanna 23, 6. Stephanus S. 263. Eschatologie S. 173. Apokalypse 36, 10; 75, 3ff.

Omphalos 74, 12.
Opfer: Vollzug durch den König 110, 3ff.; Wechselgesang dabei 115. 135; Dankopfer 100, 1. 4; Abendmincha 141, 2; Wert des Opfers, s. Kultus; opferfeindliche Psalmen 40. 50. 51 (69); Opfer und Glaube 141; Vergebung ohne Opfer 32, 5; das rechte Opfer 40; freie Stellung zum Opfer 69, 30ff.; 116; Gebete ihm gleichgestellt 141, 2. Vgl. Kultus, Vorzeichen, Schauen.
Opferlied 66; 116.
Optimismus, naiver 37; religiös geläuterter 103; 104; 113.
Opus operatum 50, 16ff.
Orakel, s. prof. Erguß.
Orakel an David 89, 20ff.
Orakel des Priesters 6, 9ff.; 20, 7; 24, 4.

Parallelismus § 6, 1.
Passalied 48; 81 (?). 113. 114.
Partikularismus, nationaler 33.
Pessimismus 90.
Phantasie des Orientalen 6, 7f.; 88, 4ff.
Pharisäer und Sadduzäer 1, 1f.; 14, 18ff.; 50, 16ff.
Pilgerfreude 48, 10ff.; 122.
Pilgerlieder 82; 84; 120ff.; 122; 48, 10ff.
Pilgerreise, ihre Gefahren S. 279.
Priesterkönig 110.
Priester profetischen Geistes 15. [121.
Priester, segnet 115; § 5, 2; von Laien ersetzt
Priesterliches Vorrecht der Könige Israels 110, 3ff.
Primitives: Namenzauber 20, 2ff. 8; 33, 20f. Erdbeben und Gotteszorn 18, 8. Magische Kraft der Buchstaben S. 31; lautes Beten 22, 2f. Naturanschauung 29. Naturbeseelung 57, 9; 77, 17; Gottes Wagen 65, 12; Vorzeichen 86, 17. Unheimliche Gewalten 91, 5f. Mutter Erde 139, 13ff. S. noch Mythos.
Profeten im Kultus, s. Profetischer Erguß.
Profetie, endzeitliche 93; 96.
Profetische Psalmen 82.
Profetische Predigt, ihr Widerklang: 15 24, 5f.; S. 101f.; 27B; 40; ihre Schüler 50; ihr Stil 50 (vgl. Profet. Geist).
Profetischer Erguß 20; 21; 60; 65; 81; 85; 89, 20ff.; 95; 110.
Profetischer Geist im Psalter 15; 24; S. 101f.; 27B; 51; 65 (DtJes); (Hosea und Jeremia) 103 (s. Geschichtliches).
Proselyten 115, 11; ihr Wallfahrtslied 87.
Prozessionsliturgie 15.

Rache 17, 13ff.; 28; 37, 34; 41, 11ff.; 54, 7; 56, 16. 24; 58, 7ff.; 68, 20ff.; 69, 23ff.; 79, 10. 12; 94, 4ff. (s. Sorge um Gottes Sache); 109; 129 (gemildert); 137; 149; ihre Abwesenheit 13.
Regentenspiegel 101.
Reich Gottes s. Gottesreich und Königtum Jahwes.
Reigen 118; 26; 42, 5.
Reigen der Völker 96; 98.
Reinigungsriten 51, 9.
Religiöses: Persönlichwerden des Religiösen 103; § 5, 2; religiöse Erfahrung der Psalmisten 30, 10f.; 36, 6ff.; 88, 10ff.; 91; 94, 16ff.; 103; 133; die einzelne Seele 91; 103; 116; vom Wert des Gesetzes 29, 12ff.; 22; 23; des Gebets 99; des Kultus 27A; religiöse Kraft 30; 88, 10. 14; 116, 10; pers. Stellung der Beter zum Unglück 88, 17ff.; Geschichte als relig. Erlebnis 103, 6ff. (s. Gesch.); reife Frömmigkeit 126; relig. Gemeingefühl 143; unmittelb. religiös. Empfinden 143; Gewissen, s. d.
Religionsspötter 1; 8.
Rhythmus, s. Formelles.

Salem, Gottessitz 76, 2ff.
Sänger und Dichter 47, 2ff. 6ff.
Sänger am Hofe 45 (Einl.); „Vater" genannt 45, 11.
Sänger und Profet eines 76, 5ff.; 82 (s. Dichter).

Schadenfreude 35, 15f.; 64, 8f.; 52, 7ff.; [54, 7ff.; 91, 8.
Schauen Gottes s. Güter.
Schema, s. Formeln.
Schlachtgesang 20. 21.
Schlangenbeschwörer 58, 4ff.
Schicksalsbuch 69, 29; 139, 16, s. Buch Gottes.
Schmach des Glaubens 22, 7ff.
Schmähsucht 44, 14ff.
Schnee in Kanaan 68, 15; 148.
Schöpfungshymnen 24A; 29, 1f.; 33, 6; 104; 115, 3; 147, 16ff.
Schranke der Moral 15; 17, 14. S. Frömmigkeitsideal, Gesetz, Güter, Sünde.
Schriftgelehrte 50, 16ff.
Schwermut 39; 88, 10ff.; 90.
Segen des Priesters 118, 26f. (s. Priester).
Selbstzufriedenheit, naive 5, 8; 19B; 41, 11ff.
Sehnsucht nach Gott 42/43; 63.
Sehnsucht nach dem Tempel 42 (s. Heimweh).
Sela § 8.
Sieger und Besiegte 137.
Siegeslied 68; 99; 118; 149.
Sintflut 29; 36, 6f.
— am Ende 47; 93, 3f.
Sippe, ihre Macht 127B.
Sohn Gottes 2, 7; 72; 89.
Sonnenhymnus 19.
Sonnenrosse 65, 10ff.
Sorge um Gottes Sache 30; 94, 4; 138,
Spötter gegen Gott 75, 3ff. [139, 19ff.; 141.
Sprachmelodik § 6, 3.
Stille im Lande 35, s. Konventikel.
Stillesein in Gott 39, 8ff.; 131.
Stufenrhythmus S. 388.
Subjekt der Psalmen, s. Einzelne Fromme.
Sünde: 30, 7; 103, 12f.; 115, 2; Allgemeinheit der Sünde 14. 51. 130; Gattungssünde 51, 6; 90; ihre Macht 36, 2ff. — Wesen der Sünde: Sittliches und religiöses Ideal 15; 24; Sünde und Gott 90; ihre Überwindung 90; Sünde und Sittlichkeit 27, 11; Sünde und Vollkommenheit 19, 12; Unglück und Sünde 30, 7; 6; 143; Kennzeichen der Sünde (Unglück) 15, 5; Sünde und Menschenlos 90; Sünde und Gnade 130; 143; Sünde und Leid 6; 30 (religiöses Recht); 38; 39, 9. Vgl. Frömmigkeit.
Sündenbekenntnis 32; 39, 8ff.; 51; 130; 143.
Sündenerkenntnis 6; 25; S. 101f.; 32; 38; 41, 11ff.; 51.
—, unabhängig vom Leid 25; 51; 130.
Sündenvergebung für die Frommen allein 32; unmittelbar geheischt 130, 3f.; ihr Zweck rein ethisch 130, 4; Dank für sie 99, 8.
Sünder, s. Gottlose.
Synagogen 74, 8.
Syrisch-Palästinisches s. Griechisches.

Taumelkelch 60, 5; 75, 9.
Tempelfeste 42, 5.
Tempelfreude 84; 26. 27A. 65.
Tempellied 63; 96; 98; 115.
Tempelsehnsucht 42; 84.
Tempelweihe 24C; 30; 113; 118.
Tempel und Opfer 20; 36, 9.
Tempel und Gottesgemeinschaft 23; 36, 9.
Text der Psalmen § 7.
Theodizee 37; 38, 14ff.; 39; 73; 92. Ausgleichung in den Nachkommen 103, 14ff.; s. Vergeltung.
Thron Jahwes 47, 9f.; 103, 19ff.
Thronbesteigung Jahwes 10, 16; 18, 8ff.; 46, 9ff. 47. 93. 96. 97. 98.
Thronbesteigungsfeier 45 (Einl.).
Tod als Hirt 49, 15.
— als Trost 49, 8. 10.
—, geistiger 73, 27.
Tod und Fortleben 17; 49; 73.
Torheit als Sünde 14. 53.
Totenklage 78, 64.
Trankopfer 116, 12ff.
Triumf des Guten 97; 99, 4f.

Übergänge, schroffe 6, 9ff.; 16, 9f.; 22, 23ff. (s. Babyl.); 28, 6f.; 31, 22ff.; 69, 33ff.
Überschriften § 5, 4.
Umlauf um den Altar 42, 5.
Universalismus 47, 9f.; 65; 67; 96; 98; 100 (schon feststehend); 113; 117; 138; 148.
Unschuldsbeteuerung 17, 3; 18, 21ff.; 26; 44; 66, 18; 86, 2; nicht vorhanden 51, 3f.
Unsterblichkeit unbekannt 89, 47ff.; 90; ihr Ersatz 103, 14ff. S. Tod u. Fortleben.
Untergang der Gottlosen, diesseitig 26, 9ff.; 32, 2; 37, 32ff.; 58, 11.
Unterwelt und Totenreich, dort kein Lob Gottes 6, 6; 30, 10; 88, 6; 115, 17; Preis Gottes 22, 31f.
Ur- und Vorzeit Israels 18. 19A. 24C. Alter der hebr. Sprache 27, 4. Wüstenzug und Rotes Meer 77, 17ff. Abraham 72, 15. Väter 105. Mose und Aaron als Mittler 99, 6f. Erzväter Fürsten 105, 12ff. S. Geschichtliches.

Vaterliebe Gottes 126; 85; 123.
Verbannte als Ps-Dichter 42/43; 61.
Verfasser der Psalmen § 5, 4.
Vergänglichkeit 39; 90.
Vergeistigung des Kultus 15. 24 usw., s. Kultus.
Vergeltungsidee: Beil. A; 1; 15, 5; S. 101; 30; 37; 39; 49; 73; Zusammenhg v. Sittlichkeit und Ergehen 1; 10, 12 ff.; 15, 5; 30; Naive und volkstüml. Vergeltungstheorie 1; 15, 5; 34; 32 Einl.; (ihre Bedeutung 32, 10); 37; 84; 88, 15 ff.; 91, 8 ff.; 92, 14 ff.; 128, 1. 4; Verhältnis zum Buch Hiob s. Hiob; Vergeltung und Unschuld 26; Gerechtigkeit und Vergeltung, s. Theodizee 92, 5 ff.; sittliche Weltordnung 92, 14 ff.; Triumf der Gerechtigkeit 97, 10 ff.
Vernichtung als Los des Menschen 39, 14.
Verzweiflung 88, 13.
Volk, das, ein Problem 77.
Volksreligion und Volksprofeten 15; Abstand von ihr 24; ihr spätes Nachwirken 105, 24 f.
Volk u. Individuum, religiöse Idee 106, 6—47.
Vorexilische Psalmen § 5, 1. 4; s. weiter Geschichtliches.
Vorzeichen 6, 4; 86, 17; 68, 15 (Text).
Wallfahrtslieder S. 387 (s. Pilgerlied).
Waschung beim Kultus 26, 1 ff.
Weisheitslehrer 1; 32; 37; 78, 1 ff.
Weltberuf Israels 118; 148.
Weltgericht 76, 8 ff.
Weltherrschaft 2, 8; 89, 20 ff.; 72; auf den König übertragen 72,
Weltkönig 99; 103, 19 ff.
Weltmission Israels 97, 7 ff.; 117; 148.
Welträtsel 49.
Weltrichter 7; 9; 11.
Weltrichter mit dem Giftbecher 75; 76.
Weltuntergang 46, 2 ff.
Ysopstengel 51, 9.
„Zeichen" Jahwes 74, 9 ff.
Zion: Mittelpunkt 46. 48; ewige Stadt 48, 9; geistige Mutter 87; Gottessitz 68, 16 ff.; Ort des Endgerichts 76; Eckstein 118; heilige Stadt 87; religiöse Größe 122; 125; 132.
Zionslied 48; 137; seine Herstellung Vorspiel von Größerem 102, 16 ff.
Zorn Jahwes unverständlich 88, 15 ff.
Zweifel an Gott 73, 13 ff.

Nachträge.

Zu S. XXXXIV (vormasoretische Aussprache) sind jetzt besonders noch die interessanten Mitteilungen zu vergleichen, die Kahle auf dem I. Deutsch. Oriental.-Tag in Leipzig (Herbst 1921) über diesen Gegenstand machte. Der Vortrag soll in ZAW gedruckt werden.

Außerdem mag, die Aussprache betreffend, noch auf Verschleifungen aufmerksam gemacht werden, wie 29, 9 *kullō'omēr*, 77, 15 *altā ha'el* (= *att'ha'el*), 124, 1 f. *schèhaja* usw.

Zu S. 88. Der Verweis auf Löhr ist irrig. Die Abhandlung ist nicht in ZDMG, wie beabsichtigt war, gedruckt, sondern in Löhrs Psalmenstudien (ob. S. LVII), vgl. dort S. 5. 47 ff.

Zu Ps 139 macht mich Prof. Kahan freundlichst aufmerksam, daß ihn vor Jahren F. Hommel auf Brunnhofer, Iran u. Turan (Einzelbeitr. z. Sprachwiss. 5) 1889, 188 ff. verwies. Dort wird ein Hymnus des Atharvaveda (IV, 16) mitgeteilt, der allerdings starke Anklänge an Ps 139 aufweist. Die Verbindung „Gedanken — Wege — Worte" erklärt B. für spezifisch indogermanisch. Er kommt zu dem Ergebnis, beiden Stücken müsse eine gemeinsame arische, genauer medische Quelle oder Tradition zugrunde liegen, da eine Entlehnung des Psalms durch den Dichter des Varunahymnus ebenso unmöglich sei wie der umgekehrte Hergang.

Manuldruck von F. Ullmann G. m. b. H., Zwickau Sa

Nachwort zur 5. und 6. Auflage.

Die vor wenigen Wochen erfolgte Mitteilung des Verlegers, daß die außergewöhnlich starke Doppelauflage dieses Buches vom Jahre 1922, die ebensogut auch als 3.—5. Auflage hätte bezeichnet werden können, bis auf den letzten Rest vergriffen sei, kam mir vollkommen überraschend. Waren doch in den letzten Jahren allein im evangelischen Deutschland zwei große Kommentarwerke zum Psalter erschienen, die an ihrem meinen Namen tragenden Vorgänger so viel Schäden entdeckt hatten, daß ich schließlich selbst die Überzeugung gewinnen zu sollen glaubte, meine Arbeit sei überholt und es sei Würdigeren gelungen, Besseres und Bleibenderes an ihre Stelle zu setzen. Ich hatte keinen Grund, mich darüber zu härmen: mein Buch hatte — das wußte ich — manchem Freude und Gewinn gebracht, hatte also seine Bestimmung erfüllt. Auch hat schließlich jedes menschliche Werk seine Zeit, und niemand weiß so gut wie ein an der Grenze seines Erdendaseins Stehender, das „Alles Fleisch ist wie Gras“ zu würdigen und auch auf das eigene Tagewerk anzuwenden.

Daß unter den vorhin genannten Umständen keine Zeit — selbst wenn sie mir trotz anderer Pflichten zur Verfügung gestanden hätte — war, an eine gründliche Neubearbeitung zu denken, bedarf keiner Begründung. Es ging nicht an, die zahlreichen Freunde des Buches im günstigsten Falle ein oder eineinhalb Jahre warten zu lassen. So blieb nichts anderes übrig als die unveränderte Wiedergabe des Textes auf mechanischem Wege. Den Mut zu ihr gab mir der Umstand, daß das Buch, so wie es ist, gerade auch nach dem Erscheinen seiner jüngeren Mitbewerber und trotz — oder vielleicht gerade wegen — des reichlichen Tadels, den die letzteren ihm zuteil werden ließen, sich seine alten Freunde erhalten und neue gewonnen hatte und fortgehend gewinnt. Ich sah darin einen Wink, der mir sagte, es scheine, daß das Buch eben in der Gestalt, die es trägt, manchem ein lieber Genosse geworden sei und daß es durch reichliches Ändern, Einflicken, Nachbessern und Umgestalten vieles von dem Reiz, der ihm in den Augen mancher jetzt anhafte, verlieren könnte. Flicken und Nachbessern kann gewiß im einzelnen da und dort dienlich sein: aber nicht nur ist nicht jede Tagesmeinung ein bleibender Gewinn, sondern vor allem erträgt ein Werk, das einen einheitlichen Wurf darstellt, nur schwer ein solches Verfahren. Einen vollkommen neuen Psalmenkommentar als Werk aus einem Guß zu schreiben, bin ich aber zurzeit außerstande.

Um aber dem Leser den Zeitraum der sechs zwischen dem letztmaligen und dem jetzigen Erscheinen dieses Kommentars liegenden Jahre einigermaßen

zu überbrücken und ihm zu zeigen, wie die Psalmenforschung sich in dieser Zwischenzeit entwickelt hat, soll in diesem Nachwort eine kurze Übersicht über die hauptsächlichsten Erscheinungen auf unserem Gebiete gegeben werden.

An eigentlichen Kommentarwerken sind auf evangelischem Boden die schon berührten Werke von H. Gunkel, Die Psalmen 1926[1]) und von Ed. König, Die Psalmen 1927 erschienen, auf katholischer Seite Fr. Wutz (s. u.).

Das Buch von Gunkel stellt ein Lebenswerk dar. In seinen „Ausgewählten Psalmen" hatte Gunkel schon seit Jahren seine Auffassung über eine Anzahl der wichtigsten Lieder vorgeführt. Er hatte außerdem in zahlreichen Abhandlungen da und dort über grundsätzliche Fragen der Psalmenforschung, insbesondere, aber nicht ausschließlich, über sein Lieblingsthema, die „Gattungsforschung", gehandelt. So durfte der Leser auf eine reiche und allseitig ausgereifte Gabe rechnen. In vielen Stücken hat das Werk der Erwartung entsprochen. Es bietet zwar wenig wirklich Neues über das von Gunkel an zahlreichen anderen Orten zuvor schon Gesagte hinaus. Abes es faßt Gunkels Anschauungen nun zusammen und wendet seine Grundsätze auch auf die von ihm bisher nicht behandelten Psalmen an. Vor allem wird von der Gattungsforschung, in der wir alle dankbar von Gunkel gelernt haben, entschlossen und durchgehend Gebrauch gemacht. Außerdem wird auf 639 enggedruckten und weiteren vermutlich mindestens 350—400 weitergedruckten Seiten ein reiches Material an Forschungen und Beobachtungen zum Text, zur Sprache, zum geschichtlichen und religionsgeschichtlichen Verständnis und zur Würdigung der literarischen Eigenart und Gesamtstellung der einzelnen Lieder und Liedgruppen vor dem Leser ausgebreitet.

Demgemäß wird denn auch dem Werke von seinen Freunden das höchste Lob erteilt. Wie aus dem Gesagten erhellt, nach mancher Richtung mit vollem Recht. Aber es fehlt doch auch nicht an Stimmen Unbefangener, die gewisse Bedenken nicht zurückhalten. Gewiß ist von Wert, in der Weise der alten Exegese die Ahnenreihe jeder Meinung und jedes Einfalls, sie seien gut oder schlimm, getreulich festzustellen. Und mancher der älteren Exegeten, die längst in ihren Kammern ruhen, mag ein wohliges Behagen durch sein lange gebleichtes Gebein rauschen fühlen, wenn er vernimmt, daß noch im Jahr des Heils 1926 und 1927 sein Name an so und so viel Stellen eines neugedruckten Buches zu lesen sei. Man nennt das literarische Gerechtigkeit. Aber was zur Zeit Hupfelds und in den Tagen des „Kritisch-exegetischen Handbuchs", als dessen typische Vertreter die Kommentare Dillmanns gelten können, noch einigermaßen möglich war, ist heute kaum mehr durchzuführen. So haben sich sowohl Gunkel als König trotz der Nennung zahlreicher Namen in der Hauptsache auf die letzten Generationen beschränkt. Die zum Teil überaus verdienstliche Exegese der großen alten Väter der östlichen und westlichen Kirche sowie des reformatorischen und nachreformatorischen Zeitalters sucht man zumeist vergebens. Desgleichen ist es gewiß von Wert, daß der Leser über lexikalische und grammatische Fragen aufgeklärt wird. Aber will man die Bücher nicht über

[1]) Dazu als Ergänzungsband: Einleitung in die Psalmen, 1. Hälfte 1928.

Gebühr anschwellen lassen, so wird man gut tun, durch einfachen Verweis den Leser daran zu erinnern, daß wir heute im Besitz guter Lexika und Grammatiken sind, in denen nach Stichworten oder Paragraphen schön geordnet sehr vieles zu lesen ist, was ehedem ein Exeget ausführlich darzulegen hatte [1]).

Gelten die letzteren Bemerkungen sowohl für Gunkel als für König, so ist bei dem ersteren zu bedauern, daß die Gattungsforschung ihm mehrfach den Blick für anderes getrübt hat. So wenig sein Verdienst auf diesem Gebiete verkürzt werden soll, so darf doch nicht die Gefahr verschwiegen werden, die eine Überschätzung dieses Gesichtspunkts in sich schließt. Am greifbarsten liegt sie in der „Einleitung" zutage, die in der bis jetzt vorliegenden Hälfte von allen den allgemeinen Fragen, über die der Leser, ehe er an die Erklärung der einzelnen Lieder herantritt, orientiert sein will, außer Gattungsfragen so gut wie nichts enthält. Soll das, was über die Stellung des Psalters im Kanon und in der jüdischen Gemeinde, über den Psalter als Sammlung, über die Metrik des Psalters, über die Überschriften und endlich besonders über die alten Versionen und die Textkritik der Psalmen zu sagen ist, auch nur annähernd in derselben Ausführlichkeit abgehandelt werden, so muß das Gesamtwerk zu zwei sehr stattlichen Bänden anschwellen. Geschieht dies aber nicht, so wird ihm eine schwer zu ertragende Ungleichmäßigkeit dauernd anhaften.

Schwerer freilich wiegt ein anderer Übelstand. Gunkel weiß manches Treffende und Belehrende über ästhetische und religionsgeschichtliche Fragen zu sagen. Aber mit Recht ist auch von anderen schon hervorgehoben worden, daß ein Kommentar gerade zu diesem für den Theologen und Geistlichen besonders bedeutsamen Buche auch den Charakter eines theologischen Werkes tragen sollte. Das Großteil der Leser eines Psalmenkommentars sind doch einmal Studenten der Theologie oder solche, die es waren. Ihr Interesse ist auf die religiöse Bedeutung der Wertung der Psalmen gerichtet. Es ist überraschend, wie mager der sonst so umfängliche Gunkelsche Kommentar in dieser Hinsicht ausgefallen ist. Es kann doch auch Gunkels Meinung kaum sein, daß es heute noch angebracht sei, in die Psalmen die platte Spießbürgerreligion hineinzulesen, die vor dreißig und mehr Jahren manchen als modern galt. Wäre das aber doch der Fall, so würde der Schreiber dieser Zeilen es geradezu als Ehrenzeugnis achten, daß Gunkel ihm fast auf Schritt und Tritt da, wo es sich um die religiöse Wertung einzelner Psalmen handelt, den Vorwurf der „Überhöhung" macht. Wie zur Begründung dieses Vorwurfs manchmal eine geradezu verzweifelte Textkritik herhalten muß, mag der Leser in Gunkels Buche nachlesen. Als abschreckendes Beispiel, wie man nicht konjizieren sollte, nenne ich hier nur Ps 17, 15, wo das unbequeme הקיץ „erwachen" zu הציץ verunstaltet wird, das angeblich „anblicken" heißen soll, in der Tat nur vom scheuen und neugierigen Lugen oder Äugen der Haremfrauen durchs Fenstergitter des Frauen-

[1]) Auch wird immer wieder viel Raum und Mühe auf die Widerlegung gewisser Meinungen von Wellhausen, Smend und Kautzsch u. a. über das Ich der Psalmen und deren späte Abfassung verwandt, die doch heute kaum mehr ernstlich vertreten werden.

gemachs vorkommt, oder gar Ps 73, 17, wo an der Stelle der unbequemen Heiligtümer „Menschenfallen“ in den Text hineinpraktiziert werden. Es darf zuversichtlich der Hoffnung Ausdruck gegeben werden, daß nicht allzu viele Jünger der Psalmenwissenschaft das Unglück haben möchten, Opfer dieser Fallen zu werden [1]).

Doch dürfen wir nicht mit einem solchen Mißton von dem Buche scheiden. Es sei deshalb noch einmal zum Anfang zurückgekehrt mit der dankbaren Feststellung, daß Gunkels Arbeit am Psalter, wenn auch wesentlich die weiter zurückliegende, immerhin was die Gattungen und was den „Sitz im Leben“ anlangt, einen Markstein in der Psalmenforschung bedeutet.

Vor ähnlichen Entgleisungen, wie wir sie eben bei Gunkel beobachten mußten, bewahrt König schon von Anfang an sein gesundes Sprachgefühl fürs Hebräische. So manches ich schon oben an Königs Kommentar auszusetzen fand, so muß ich doch bekennen, daß man aus Königs Büchern im einzelnen immer gerne lernt. Seine Gründlichkeit und seine unerbittliche sprachliche Strenge kann uns Alten wie den jüngeren Mitarbeitern in vielen Stücken nur nützlich sein. Dies auszusprechen, hält mich auch der vielfache und öfter ganz unverdiente Tadel nicht ab, mit dem König mein Buch zu bedenken liebt. Aber wie überall, so fehlen auch hier König die großen Linien. Sein Blick haftet immer am Kleinen und Einzelnen. Das Ganze zu schauen und von ihm aus das Einzelne zu beurteilen liegt ihm nicht. So wird seine Beweisführung vielfach zur Scholastik und Klopffechterei, der die Kraft zu überzeugen abgeht. Doch könnte auch dann sein Buch immer noch seinen Wert behalten, wenn es wenigstens in Anordnung und Art des Vortrags etwas Gewinnendes hätte. Die von König gewählte Ordnung der Lieder nach Gruppen hätte, wenn auch für den Leser unangenehm, an sich nichts gegen sich, ja sogar manchen Vorteil für sich. Aber was soll man zu Kapitel- oder Gruppenüberschriften sagen wie die folgenden:

VI. Von der Störung der ursprünglichen Gottes- und Menschenbeziehung durch den menschlichen Freiheitsmißbrauch, die [S. 209: das Dazwischentreten der] Sünde, sprechen hauptsächlich Ps 12. 14. 36. 53.

IX. Ferner werden des Gesetzes positive Wirkungen im Psalter hervorgehoben, und zwar hören wir betonen: Die göttlich-prophetischen Gesetzesprinzipien entzünden a) auf dem religiös-sittlichen Gebiete ernstes Streben nach Frömmigkeit und hoher Sittlichkeit (besonders nach Ps 5. 101. 131. 133) und b) auf dem Gebiete des Kultus innige Liebe α) zum gottesdienstlichen Ort (speziell nach Ps 15 [S. 285 ff.]. 24. 27. 42 und 43. 63. 84. 87. 122), β) zu den wahren Kultushandlungen (hier bildet Ps 50 den Mittelpunkt: S. 310 ff.) und γ) zu den Kultuszeiten nach Ps 3 (Morgenpsalm S. 323); Ps 4 (Abendlied); Ps 81 (Sabbatspsalm). 134. 30 (Einweihungslied).

Nimmt man dazu eine Steifheit und Ungelenkigkeit der Sprache, welche —

[1]) Liest man solche Konjekturen, so wundert man sich nicht mehr über die rührende textkritische Hilflosigkeit, die da und dort zu bemerken ist, sich aber besonders typisch in dem einen Sätzchen offenbart: „Hier = lat. Übers. des Hieronymus“ S. XV. Wer das schreiben kann, muß eine merkwürdige Vorstellung von dem haben, was Hieronymus für den Psalter tat.

nur etwa noch von der Sonderbarkeit der schnurrigen Ausdrucksweise in Casparis Samuelkommentar erreicht — unsere schöne Muttersprache zu einem veritabeln Marterwerkzeug umzugestalten droht, und eine Holperigkeit des Ausdrucks, der gegenüber stundenlanges Fahren über einen Knüppeldamm noch zu den paradiesischen Wonnen gerechnet werden darf: — so wird man verstehen, daß auch Königs sattsame Belehrung, so nützlich sie da und dort sein mag, mir doch keinen Anlaß bieten konnte, von dem von mir eingeschlagenen Wege grundsätzlich abzugehen. Es hätte, um mich in diesem Vorsatz zu bestärken, nicht einmal der in Königs Büchern so oft geübten Gepflogenheit bedurft, den ruhigen Fluß der Rede immer nach ein paar Schritten durch ein kleines Gefecht mit irgendeinem Widersacher, er sei klein oder groß, nah oder fern, zu unterbrechen, so daß es auch dem mit viel Gleichmut gewappneten Leser, der zur Freude an der Versenkung in den Gegenstand kommen möchte, oft nicht leicht wird, die Fassung zu bewahren.

Ganz anderer Art ist das Werk von Wutz. Schon sein Titel: „Die Psalmen textkritisch untersucht“ (1925) zeigt, daß wir hier keinen Kommentar im üblichen Sinne zu erwarten haben, sondern lediglich eine textkritische Untersuchung. Die Anlage ist so gewählt, daß nach einer längeren Einleitung jeder einzelne Psalm im lateinischen und hebräischen Text mit nachfolgender deutscher Übersetzung dargeboten ist und daran textkritische Bemerkungen angeschlossen werden. Die Einleitung erörtert den griechischen Psalmentext, den hebräischen Text der Septuaginta, die Frage der Erreichbarkeit des Urtextes, den masoretischen, syrischen und lateinischen Text und gibt zum Schluß Leitsätze zur Beurteilung der griechischen Übersetzung und des hebräischen Textes.

Schon diese Übersicht zeigt, daß wir es hier mit einem Buche zu tun haben, das mit umfassender Gelehrsamkeit und gründlichster Sachkenntnis zu Werke geht. Von besonderem Interesse ist, was Wutz im Vorwort über das Verhältnis dieses Kommentars zu seinem früheren Werk über „Die Transkriptionen von der Septuaginta bis zu Hieronymus I“ (BWAT N. F. 9) sagt. Dieses viel Aufsehen erregende Werk ist leider bis jetzt unvollendet. Die großen Erwartungen, die manche an es knüpften, sind dadureh enttäuscht, da Wutz vielfach mit seiner Beweisführung auf halbem Wege stehen blieb. Es war zu hoffen, daß Wutz zunächst seine Untersuchung, die den Beweis zu erbringen versprach, daß die LXX auf Handschriften fuße, die den hebräischen Text in griechischer Umschrift darboten, zu Ende führen und hernach an einem größeren zusammenhängenden Texte die Probe für die Richtigkeit seiner These erbringen werde. Beides hat Wutz leider nicht getan. Vielmehr hat er sich — wie es scheint durch Freunde übel beraten (Vorw. S. 1 unten) — dazu verleiten lassen, den hebräischen Urtext der Psalmen feststellen zu wollen. Er hat damit in begreiflicher, aber bedauerlicher Ungeduld an Stelle seiner nächsten, von ihm schon begonnenen Aufgabe gleich die Hand nach dem letzten Ziel aller textkritischen Arbeit ausgestreckt. Und er hat dazu außerdem noch ein Buch gewählt, das nach seiner eigenen Einsicht für die Lösung seiner Hauptaufgabe gar nicht geeignet war, viel weniger als manche anderen Bücher (Vorw. a. a. O.).

So konnte man von Anfang an im Zweifel sein, ob man Wutz' Unterfangen jetzt schon einen textkritischen Kommentar zum hebräischen Psalter nach seiner Methode zu schreiben, als ein glückverheißendes begrüßen durfte. Wutz durfte, wollte er dies tun, gerade weil er ganz eigene Wege zu gehen trachtete, diese Arbeit nicht in Angriff nehmen, ehe er den ersten Schritt, der ihm doch erst den Weg für den zweiten bereiten sollte, zu Ende getan hatte.

Trotz dieser Mängel hat uns Wutz ein reiches Werk geschenkt. Es krankt wie schon seine Transkriptionen an dem Übelstand, daß Wutz viel mehr zu beweisen unternimmt, als sich wirklich erhärten läßt. Eine Menge von Verschreibungen und Buchstabenverwechslungen — ihre Zahl wächst bei ihm ins Unheimliche — läßt sich nicht festhalten, eine ganze Anzahl von ihm mit Hilfe des arabischen und akkadischen Wörterbuchs entdeckter hebräischer Worte nicht belegen. So stehen schon von hier aus viele seiner Textänderungen auf schwacher Grundlage, andere lassen höchstens eine gewisse Möglichkeit oder Wahrscheinlichkeit für sich in Anspruch nehmen, und für seine Hauptthese, die von der Umschrift des hebräischen Textes in der Weise der zweiten Kolumne des Origenes, kommt gerade durch dieses Buch recht wenig Ertrag heraus. Es ist daher auch in der Tat nicht schwer, an Wutz' Werk Fehler zu entdecken, und mancher, der ihm weder an Gelehrsamkeit noch an Scharfsinn und Genialität das Wasser reichen kann, meinte sich durch einen Streifzug in dieses ergiebige Jagdgefilde billige Lorbeeren erwerben zu können. In Wahrheit ist das Buch trotz alledem an fruchtbaren Anregungen viel reicher als manches andere, zugleich enthält es eine stattliche Zahl guter, zum Teil vortrefflicher Besserungsvorschläge.

Als das bedeutendste Ereignis auf dem Gebiete der Psalmenforschung der letzten sechs Jahre dürfen indessen Mowinckels Psalmenstudien in Anspruch genommen werden, weil sie am tiefsten in die Umgestaltung und Fortbildung der Fragestellungen eingegriffen haben. Auch wer da und dort andere Wege geht, wird dies willig anerkennen [1]). Mowinckel steht stark unter dem Einfluß der bis dahin in Deutschland noch ziemlich unbekannten nordischen Religionsforschung und verbindet sie mit der von Gunkel übernommenen Gattungsforschung. So kommt er zu dem Ergebnis, daß nicht allein die Gattung als solche, sondern auch das einzelne Lied aus dem Kultus geflossen sei. Die Lieder unseres Psalters sind fast ausnahmslos in den Kreisen der Kultusdiener entstanden, sie sind zu einem großen Teil vorexilisch und sie sind gedichtet, um im Tempelgottesdienst vorgetragen zu werden. Von Kreisen der Frommen und Stillen im Lande, in denen die Psalmendichtung heimisch gewesen wäre, will er nichts wissen.

Von hier aus erklären sich seine einzelnen Sätze. Das 1. Heft hat es

[1]) Das Werk erschien in 6 Heften: I. Awen und die individuellen Klagepsalmen 1921; II. Das Thronbesteigungsfest Jahwes und der Ursprung der Eschatologie 1922; III. Kultprophetie und prophetische Psalmen 1923; IV. Die technischen Termini der Psalmenüberschriften 1923; V. Segen und Fluch in Israels Kult und Psalmdichtung 1924; VI. Die Psalmendichter 1924.

hauptsächlich mit den Feinden zu tun, über die in den Klageliedern so oft geklagt wird. Es sind nicht Bösewichter und Widersacher gewöhnlicher Art, sondern Zauberer und böse Geister. Gegen sie sucht der Fromme bei Jahwe im Tempel Schutz, indem er die ihn schützenden Riten mit einem Liede begleitet. Aber gerade der entscheidende Grund, den Mowinckel für seine These anführt, die Analogie der babylonischen Klagepsalmen, kann nicht als beweisend anerkannt werden. Ich habe schon im Jahre 1922 mit Entschiedenheit darauf aufmerksam gemacht (Theol. Lit.-Blatt 1922, Nr. 16), daß hier ein wesentlicher Unterschied besteht. Jene babylonischen Lieder nennen geflissentlich immer wieder die Dämonen, Hexen und Hexenmeister als die Urheber ihres Unglücks und bitten um Lösung des Zaubers. Wenn in Israel der Sachverhalt derselbe ist, warum wird er nicht mit derselben Offenheit dargelegt? Es muß sich also doch wohl mit den „Übeltätern" andess verhalten [1]). Vor allem verdient Beachtung, daß die Psalmen des öfteren eben das Leid nicht auf Zauberer u. dgl. zurückführen, sondern auf Jahwe (38, 3; 69, 27) und auf die Sünde der Leidenden (6, 2; 38, 2. 5; 40, 13; 41, 5), wie denn für die von Mowinckel beanspruchte Bedeutung von *āwen* sich keine einzige sichere Stelle aufzeigen läßt [2]).

Trotzdem ist Mowinckels Arbeit nicht vergeblich gewesen. Er hat die richtige Beobachtung gemacht, daß sich in höherem Maße, als man bisher dachte, Spuren magischen Denkens auch noch im Psalter erhalten haben. Darauf hat, von Mowinckel angeregt, aber weit über ihn hinausgehend, mit Recht hingewiesen Nicolsky in seinen „Spuren magischer Formeln in den Psalmen" (Beih. ZAW) 1927. Nicolsky nimmt in weitem Umfang Überarbeitungen innerhalb des Psalters an und meint, es seien hier uralte Beschwörungs- und Besprechungsformeln verarbeitet, so in Ps 58. 59. 91 und zum Teil auch in Ps 7. 35. 69. 109. Doch geht es dabei vielfach nicht ohne gewaltsame Operationen ab. In Ps 7, 13—18 soll beispielsweise eine alte Waffenbeschwörung vorliegen. Auch Ps 91 hat Nicolsky gründlich mißverstanden (s. m. Gesch. d. V. Isr. III § 72, 3). Trotzdem hat Nicolsky richtig und schärfer als Mowinckel das von diesem Geahnte gesehen. Nur ist es ganz unwahrscheinlich, daß wir im Psaltsr auch nur ein Lied haben, das in der heutigen Form noch als Beschwörung diente. In vielen Fällen wird es bei dem schon im Kommentar S. 21. 76. 100 f. Gesagten bleiben. Der Hauptmangel bei Mowinckel wie bei Nicolsky ist, daß beide das religiöse Leben der Psalmisten zu tief einschätzen. Sie verwechseln deren eigene Kulturstufe mit der einer verflossenen Zeit.

Einen wesentlich besseren und vollkommeneren Erfolg hat Mowinckel mit seinem 2. Hefte, das über die Thronbesteigung Jahwes handelt. Hier ist Mowinckel ein großer Wurf gelungen. Zwar ist ihm das Mißgeschick zugestoßen, daß den

[1]) Vgl. außer meiner Anzeige a. a. O. noch A. Hjelt in Studia Orientalia I Helsingf. 1925, 61 ff. u. Hempel, Gott u. Mensch 150. 165 ff.

[2]) Mowinckel scheint das auch nachträglich selbst empfunden zu haben. Denn Ps.-Stud. VI 18 f. betrachte ich als ein mit etwas Geräusch geführtes Rückzugsgefecht: was er dort als Sinn der Übeltäter vorführt, kommt dem, was ich selbst behauptet hatte, viel näher als seine ersten Ausführungen.

Gedanken selbst schon Jahre zuvor Volz ausgesprochen hatte. Aber Mowinckel hat ihn, ohne Kenntnis von Volz' Arbeit zu haben, neu aufgegriffen und auf viel breiterer Grundlage durchzuführen unternommen. Vor allem kamen ihm die inzwischen in Fluß gekommenen Forschungen über das babylonische Neujahrsfest zugute.

In einer Anzahl von Psalmen spielen die Worte „Jahwe ist König geworden" (vgl. 97. 99 u. ö.) oder eine sinnesverwandte Wendung eine große Rolle. Nach Mowinckel ist dabei durchweg an ein Fest in Israel zu denken, bei dem analog dem babylonischen Neujahrsfeste, das zugleich das Fest der Thronbesteigung Marduks ist, im Kultus des Tempels die Thronbesteigung Jahwes begangen wird. In der Tat ist es ein einleuchtender und für das Gesamtbild des israelitischen Kultus fruchtbarer Gedanke, daß das große Herbstfest schon in den kanaanitischen Königsstädten seit alters als Fest der Thronbesteigung des himmlischen Stadtkönigs wie des irdischen Königs gefeiert wurde und so nach Israel kam, bei dem es nach dem Aufkommen des Königtums seit David und Salomo ebenfalls die Formen des Thronbesteigungsfestes annahm [1]). Auch ist es wohl einleuchtend, daß von hier der Übergang zur Eschatologie nahe lag: der Gott, der alljährlich sein Königtum neu aufrichtet und von ihm die Niederwerfung seiner Feinde und allen Segen über sein Volk ausgehen läßt, wird, je weniger die Gegenwart dem entspricht, was Israel von seinem Gottkönig erhoffen darf, desto sicherer in der Zukunft alle Erwartungen erfüllen, die an sein Regiment geknüpft werden [2]).

Eine ganz andere Frage ist nun freilich, ob es angeht, die ganze eschatologische Erwartung von hier aus deuten zu wollen. Die Freude des Entdeckers hat hier Mowinckel viel weiter gehen lassen, als bei nüchterner Erwägung zulässig scheint. Nach Mowinckel müßte schließlich fast jeder Psalm, in dem von Jahwe als König oder von der Schöpfung oder von einer Festprozession die Rede ist, auf jenes Neujahrsfest bezogen werden; eschatologische Psalmen lehnt er eben darum ab, von Hans Schmidt [3]) unterstützt. Allein auch wer die Bedeutung des Gedankens der Thronbesteigung willig anerkennt und selbst in Mowinckels Versuch, auch dem Dekalog eine Stelle im Kultus jenes Festes anzuweisen [4]), einen berechtigten Kern anerkennt, wird doch darum nicht ohne weiteres geneigt sein, das selbständige Recht der Eschatologie einfach preiszugeben. Schon die fast gemeinorientalische Verbreitung jenes Festes läßt es nicht wahrscheinlich erscheinen, daß es gerade in Israel allein zur Eschatologie geführt haben sollte. Das erklärt sich doch nur, wenn in Israel außerdem noch selbständige Kräfte am Werk waren, die jenen Gedanken nahelegten. Es liegt

[1]) Vgl. dazu m. Geschichte d. V. Isr. II$^{6.7}$ § 24, 5. Dort auch das Nähere über das Laubhüttenfest und sein Verhältnis zum Adonisdienst.

[2]) Gesch. d. V. Isr. II$^{6.7}$ § 24, 7 (S. 202 f.). [3]) Die Thronfahrt Jahwes 1927.

[4]) Le Décalogue, Paris 1927. Vgl. dazu die fruchtbare Besprechung von A. Weiser in ThLZ 1928, 557: Zum Feste der Bundeserneuerung würde an sich der Vortrag der Bundesverpflichtungen wohl stimmen. Die Frage der ersten Entstehung bleibt davon unberührt. Was Mowinckel hierüber vorträgt, sind großenteils Postulate.

darum auch kein Anlaß vor, von der auch in diesem Kommentar vertretenen eschatologischen Deutung einzelner Lieder abzugehen [1]).

Den Beschluß dieser Übersicht mögen zwei wohlgelungene Einzelschriften machen. Fried. Stummer, „Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttest. Psalmen“ (1922) führt den Nachweis, daß die babylonische Hymnenliteratur für den Aufbau der biblischen Psalmen als Vorbild gedient habe, die biblischen Dichter aber dem überkommenen Schema mit voller Freiheit gegenüberstanden. Man darf wahrscheinlich das letztere noch stärker betonen als Stummer getan hat. Als Beweis mögen die oben erwähnten Krankenlieder namhaft gemacht werden, wo aus einem übernommenen Grundschema doch schließlich etwas total anderes herauswächst als ehedem. Auf die in einem ergänzenden Aufsatz über die Gattungen [2]) erörterte Frage, ob die Mischgattungen den Vortritt vor den reinen Gattungen haben, kann hier nicht näher eingegangen werden. Die babylonischen Lieder sind nach dieser Richtung noch zu wenig durchforscht. — Einer Meisterfrage der Psalmenforschung hat sich Gottfr. Quell zugewandt in „Das kultische Problem der Psalmen. Versuch einer Deutung des religiösen Erlebens in der Psalmendichtung“ (BWAT N. F. 11) 1926. Wie der Titel angibt, will Quell die Stellung der einzelnen Psalmen zum Kultus ermitteln, eine Aufgabe, die der Natur der Sache nach sich mit unserem Material nie abschließend wird lösen lassen, zu deren Lösung Quell aber doch unstreitig einen namhaften Beitrag geliefert hat, der sich durch tiefes Eindringen in die schwierige Materie und reifes Urteil auszeichnet. Er teilt den Psalter in drei Gruppen: Lieder, die vom kultischen Gedankenkreis beherrscht sind; Lieder, in denen die kultischen Gedanken durch außerkultisches religiöses Empfinden durchbrochen sind; Lieder endlich, in denen die kultisch ungebundene religiöse Gedankenführung das Beherrschende ist. Bemerkenswert ist vor allem der Gegensatz, in den Quell zu Mowinckels Anschauung von der Alleinherrschaft des Kultus üßer die Psalmendichtung tritt. Ja er hätte m. E. die Zahl der seiner dritten Gruppe zugewiesenen Lieder noch erweitern können. Denn auch wo ein Dichter sich durch das überkommene Schema, das an den Kultus anknüpft, gebunden fühlt, kann dies Schema nur noch die Form sein, über die sein Innenleben in Wirklichkeit längst hinausgewachsen ist [3]).

[1]) Vgl. auch die Ausführungen Gunkels, Einl. S. 100ff.
[2]) Journ. Soc. Orient. Res. VIII (1924) 123ff.
[3]) Vgl. Gesch. d. V. Isr. III § 72, 3.

Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. S.

20 = x

Date Due

223.207
K62
6th ed.
Kittel, Rudolf
AUTHOR
Die Psalmen.
TITLE
44138
Date Due

223.207
K62 Kittle, Rudolf
6th ed. Die Psalmen.

44138